Curso Fundamental de Filosofía

1

Gerd Haeffner

Antropología filosófica

Herder

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

CURSO FUNDAMENTAL DE FILOSOFÍA
1

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Por GERD HAEFFNER

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1986

GERD HAEFFNER

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1986

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de la obra de
GERD HAEFFNER, *Philosophische Anthropologie*,
Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1982



ISBN 84-254-1503-9

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL B. 20.307-1986 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA · Nápoles, 249 · 08013 Barcelona

ÍNDICE

Introducción 11

Parte primera: El problema del recto planteamiento

I. *El planteamiento en la biología comparada* 20
1. Peculiaridades anatómico-morfológicas 21
2. Privilegiada posición ontogenética 23
3. Singularidad de la estructura del comportamiento 24

II. *La problemática de este planteamiento* 27

III. *El concepto de sujeto* 31
1. Subjetividad como forma de unidad 31
a) Grados de identidad y totalidad objetiva 32
b) Grados de una realización de la unidad subjetiva 33
2. La subjetividad como un estar en el mundo 36

IV. *El problema de la unidad en el concepto de ser humano* 41
1. ¿Unidad de esencia? 41
2. ¿Universalidad del concepto? 45

Parte segunda: Dimensiones básicas del ser humano

I. *Lenguaje* 54
1. El hecho del lenguaje y su sistema 54
2. Logros del lenguaje 57
a) Presentación 57
b) Comunicación 60
c) Autoformación en la expresión 62
3. El lenguaje como medio y como mediación 65

II *Sociabilidad* 69
1. El fenómeno de lo social 70
2. Sociobiología, sociología y filosofía social 72
3. Crítica de las posiciones extremas 77
a) Crítica del colectivismo 78
b) Crítica del individualismo 80
4. El yo y el otro 84
a) Interpersonalidad e intersubjetividad 86
b) El otro 88

III *Historicidad* 92
1. La historicidad de la historiografía 92
2. La idea del tiempo objetivo y la temporalidad de la autorrealización propia del sujeto 95
3. Historicidad 100
a) Dialéctica de la historicidad 100
b) La historicidad de la historicidad 105

IV *Corporeidad* 107
1. Un preconcepto de la corporeidad desde el lenguaje 107
a) Las metáforas del «cuerpo» en el lenguaje 108
b) La concepción «corporal» del lenguaje 109
c) El campo significativo de la palabra «cuerpo» 110
d) ¿Hasta qué punto es el cuerpo un fenómeno? 110
2. La reducción del cuerpo *(Leib)* a un cuerpo *(Körper)* 111
3. La reintegración del cuerpo *(Körper)* en el cuerpo *(Leib)* 115
a) El mecanicismo como un espiritualismo tecnomorfo 115
b) La corporeidad del sujeto como fundamento del asentimiento del cuerpo como cosa y como máquina 116
4. El ser corpóreo 119
a) El espacial estar en el cuerpo 119
b) El ser cuerpo sexual 122
c) Cuestiones ontológicas y teórico-científicas 124

Parte tercera: El elemento espiritual de la realización existencial

I. *Conciencia espiritual* 130
1. El «fenómeno» de la conciencia 130
a) El «milagro» del ser consciente 131
b) Estructuras de la conciencia de percepción 134
c) Rechazo de las interpretaciones deficientes 136
2. Dimensiones de la conciencia 140
a) Espontaneidad y receptividad en la conciencia 141
b) Conciencia teórica y práctica 144

c) Grados de conciencia 146
d) Autoconciencia y conciencia del otro 148
3. Supuestos ontológicos de la conciencia 152

II. *Libertad de la voluntad* 155
1. El contenido de la expresión «libertad de la voluntad» 156
a) Diferentes significados de «libertad» 156
b) La libertad de la voluntad 158
2. Demostración positiva de la existencia de la libertad 162
a) Prueba por la contradicción de dos hipótesis 163
b) Prueba por la contradicción entre término y asentimiento 164
c) Certeza teórica y práctica 166
3. Falta de fundamento del determinismo mecanicista 168
a) Libertad y determinabilidad permanente son inconciliables . 168
b) La indemostrabilidad del determinismo 170
c) Correlación de libertad y determinación en el obrar 171
4. Falta de fundamento del determinismo teleológico 174
a) El criterio de una reflexión práctica 174
b) Libertad para el bien 176
c) El sentido de la libertad 180

Parte cuarta: La unidad del ser humano y la cuestión de su sentido

I. *La tensión fundamental en la existencia humana* 188
1. La tensión de la libertad entre finitud e infinitud 188
2. Tentativas por eliminar unilateralmente la tensión 190
a) Rechazo de la finitud 191
b) Rechazo de la in-finitud 192

II. *Vivir desde la tensión fundamental* 193
1. Condiciones para la aceptación de sí mismo 194
2. El problema de la muerte 196

III. *Antropología filosófica y teología* 200

Bibliografía 203
Índice de nombres 211
Índice analítico 213

Para mejor disposición del texto y para facilitar las remisiones, los distintos apartados están provistos de un número marginal.

Las referencias bibliográficas al final de los apartados sirven para la profundización del tema tratado en cada caso. La bibliografía al final del libro tiene la función exclusiva de completar los datos de estas referencias bibliográficas aducidas en conexión con el texto.

¡Ser de un día!... Sueño de una sombra,
el hombre
(Píndaro, *Píticas* VIII, 88)

El abismo de mi espíritu grita siempre
al abismo de Dios: ¡Dime cuál es mayor!
(Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* I, 68)

¿El hombre? ¿De dónde viene?
Demasiado malo para un Dios, demasiado bueno para el acaso.
(Lessing, *Die Religion* en obras completas, vol. I, Munich 1970, 171)

INTRODUCCIÓN

Desde que existe un pensamiento consciente, que va más allá de la satisfacción perentoria de las necesidades vitales, se ha planteado la cuestión de la esencia, origen y destino del hombre. Cierto que esa cuestión puede aflorar bajo muchas modalidades, y cierto también que se ha servido de los más diversos modos de expresión para las respuestas, y que durante largo tiempo la cuestión como tal ha podido permanecer oculta porque se tenía el sentimiento de poseer una solución satisfactoria, con la que el problema estaba de algún modo resuelto antes de plantearse. Pero la fuente del problema nunca se agotó por completo: ¡tan problemático se resulta el hombre a sí mismo!

Que el hombre es un ser cuestionable e inquietante, es algo que el lenguaje mismo lo señala ya a su manera; en los usos y giros de cualquier lengua ha quedado el eco de una experiencia antiquísima. A este respecto no nos interesa tanto el aspecto etimológico como el idiomático. Junto al uso descriptivo de la palabra «hombre» conocemos otros valorativos. Pero lo curioso es que con las mismas expresiones de «hombre», «humano» nos referimos, según el contexto, a la eminencia o bajeza de lo designado. Locuciones del primer tipo son, por ejemplo, las siguientes: «Una conducta inhumana», «también el criminal es un hombre». En la segunda línea entrarían expresiones que las más de las veces tienen una función de disculpa: «¡También un obispo no es más que un hombre!» o —en versión libre de Terencio— «Nada humano me es ajeno». Así, pues, el término «hombre» es a la vez título de dignidad y testimonio de pobreza y desamparo. ¿Es ello casual?

Tal ambivalencia semántica ha dejado amplio eco en la poesía de todos los pueblos. Por lo que se refiere a nuestro círculo cultural baste recordar dos fragmentos antiguos, que todavía hoy son capaces de conmovernos. Uno de ellos es el coro segundo de *Antígona* de Sófocles, que empieza así: «Muchas son las cosas inauditas; pero nada tan inaudito como el hombre.» El coro rebosa de asombro por el hombre que, a diferencia de los animales, no tiene un puesto fijo en el cosmos y por ello los domina a todos; y rebosa también terror porque ni siquiera en la patria artificial de la comunidad ciudadana se deja el hombre atar de una manera segura. El segundo texto es el Salmo 8, en el que alienta la conciencia de la mezquindad e insignificancia del hombre caduco frente al cielo estrellado que gira eternamente, conciencia que culmina en la pregunta dirigida al Creador: «¿Qué es el hombre para que te intereses por él?» El arco de la conducta, la capacidad y el ser humanos alcanza los extremos más contradictorios.

Los viejos testimonios de asombro y cavileo sobre el hombre todavía hoy los entendemos en cierta medida. Pero en nuestro tiempo esa falta de comprensión del problema del hombre ha adquirido una nueva vigencia. Y aquí hay que mencionar en primer término la quiebra de las viejas relaciones con la naturaleza. Antes se vivía la naturaleza como algo que había que dominar, pero al mismo tiempo como algo inmensamente poderoso e inagotable, a la que se podía explotar sin límites porque se estaba seguro de su indestructibilidad y en cierto modo de su segura protección maternal. Hoy sentimos la naturaleza como depósito escaso (incluso en el sentimiento naturalista romántico) que hemos de abarcar en nuestro pensamiento y planificación y que, abarcándola, hemos de tomar en nuestra solicitud. La naturaleza como marco para el hombre ha desaparecido en aras del medio ambiente, que ha de protegerse (como realidad para explotar y disfrutar). La revolución científico-industrial, que constituye el fundamento de ese cambio, ha eliminado a la vez en brevísimo tiempo las formas tradicionales de convivencia y de orientación que éstas conferían a la vida, mientras que por otra parte proporciona unas posibilidades de actuación completamente nuevas y amplísimas, sobre cuya valoración ética y humana se desarrolla en cada vez más frentes una discusión, que irremediablemente afecta a las mismas raíces de los conceptos tradicionales de fe y valor.

Pero, aun prescindiendo de estas nuevas cuestiones, nuestra autoconciencia ha recibido un golpe doloroso al enfrentarse con las crueldades de los genocidios y de las últimas guerras: ¿Cómo fue posible una cosa así en la Europa adelantada del siglo XX? ¿Qué puede haber en las tendencias del hombre para que algo así sea posible? Los abundantes intentos de explicación —a menudo contradictorios— sólo pueden reclamarse de manera fragmentaria a una sólida base religioso-humanitaria y científica. Así, el hombre de la cultura europea se ha sentido cada vez más como un ser que no sabe qué es propiamente, para qué está en el mundo y cómo debe vivir.

Desde esa conciencia la pregunta del hombre acerca de su 5
esencia ha ido ocupando cada vez más el espacio central de la filosofía, que desde sus orígenes había existido sin constituir un tratado aparte con el título de «estudio del hombre». Un movimiento análogo se desarrolló en el campo de las ciencias, en el que surgieron y se desplegaron formas y corrientes siempre renovadas en la investigación de lo humano. Con ello se ha dado un animado vaivén entre la múltiple tematización científica y filosófica del ser humano, posibilitado también por la sencilla sabiduría humana de lo cotidiano como el mantillo del que brotaban ambos proyectos de conocimiento.

Pero la antropología filosófica no se refiere sólo a las investigaciones empíricas; depende también de las otras disciplinas filosóficas, y quizá en una medida mayor que no éstas de ella. Porque el conocimiento, la obligación moral, etc. no se explican remitiéndose a un saber antropológico ya establecido (¿de dónde se habría logrado?). El conocimiento acerca del hombre deriva más bien de los resultados que proceden de la crítica y metafísica del conocimiento, de la fundamentación de la ética, etc., y desde luego bajo la peculiar perspectiva de los actos, no de la vigencia objetiva de unas afirmaciones, y de la unidad de los actos en el ser humano. La óptica específica, que permite ese planteamiento sintético, sólo puede ser en consecuencia el planteamiento ontológico, que por lo demás sólo puede elaborarse con el paso a través de unos puntos de vista parciales y preontológico-realistas.

Este librito lleva el título de «Antropología filosófica», como 6
designación de una vía epistemológica en la que se trata de la «esencia» del hombre: su forma típica de ser, su estructura y dinámica interna, etc. El empleo de este título no supone perte-

nencia alguna a la escuela, que se coloca programáticamente, o que ha sido puesta, bajo esa etiqueta: la orientación filosófica que tiene sus representantes de mayor renombre en M. Scheler (1928), H. Plessner (1928) y A. Gehlen (1940), y cuya tesis característica es que la cuestión de la singularidad del hombre —planteada primordialmente respecto de la investigación biológica— representa el problema central de la filosofía.

Naturalmente que la designación «antropología filosófica» ha de diferenciarse netamente de la designación «antropología» que se refiere a determinadas orientaciones de investigación empírica: la antropología física y la *cultural anthropology* (= etnología), un campo de investigaciones muy diferentes, trenzadas entre sí (cf. Schwidetzky 1975), que en principio no tienen en común con la antropología filosófica más que el nombre.

8 La cuestión antropológica se estudia en este libro bajo la forma de un paso a través de diferentes planos, en el que el paso de un plano al siguiente ha de darse desde la conciencia de que el problema impulsor se demuestra insoluble desde el logro alcanzado o alcanzable en el plano de una determinada cuestión. Así el problema se plantea en principio con un enfoque científico-naturalista; las dificultades de este planteamiento apuntan después la necesidad de introducir, por una parte, un marco teórico-ontológico y, por otra, la de incorporar a las elucubraciones una reflexión científico-pragmática (parte primera). Ambos elementos se encuentran en la idea de la subjetividad mundana, que puede ser una especie de principio organizador para el conjunto de la exposición. Esta idea logra un primer esclarecimiento con la interpretación de algunas dimensiones básicas de ese humano estar en el mundo, interpretación que se lleva a cabo con vistas a los modelos teóricos de unas ciencias humanas escogidas (parte segunda). Ocupa el centro un análisis de esas formas básicas de la subjetividad humana, señaladas con las expresiones «conciencia» y «libre albedrío» (parte tercera). Finalmente, el problema se concentra en la búsqueda de la unidad subyacente y del sentido realizable del ser humano (parte cuarta).

9 Al ser el hombre, según una vieja metáfora, un mundo en pequeño (un microcosmos), esta breve exposición naturalmente no puede ser más que una especie de introducción al esquema básico de un planteamiento antropológico. Como tal no pre-

tende en modo alguno ser un aporte a la investigación, pero sí va ligada a la esperanza de que muchos lectores redescubran en la misma sus propias cuestiones y reciban un cierto estímulo para su desarrollo y en parte también para su conocimiento. Dado que el desarrollo del conjunto podría haberse realizado también a la inversa y dado que cualquier texto filosófico adquiere su comienzo desde el fin, resulta ciertamente inevitable un doble estudio. Sin duda que muchas cosas sólo están sugeridas, para no privar al lector del placer de su propio descubrimiento. Se ha renunciado casi por completo a la ilustración del texto mediante referencias históricas, porque el reducido espacio no permite una exposición y crítica adecuada y el desarrollo objetivo de las reflexiones ha de tener la preeminencia absoluta.

Bibliografía sobre el conjunto. Gadamer-Vogler 1972/75; Coreth 1973; Müller 1974; Splett 1974; Scherer 1976; Diemer 1978; Müller 1979.

PARTE PRIMERA

EL PROBLEMA DEL RECTO PLANTEAMIENTO

La situación de la que arranca nuestra pregunta sobre el 10
hombre es la de no saber, la carencia «puesta en juego» y real,
existencial o hipotética, de un conocimiento explícito y justifi-
cado. ¿De dónde debemos partir para ese saber? Al primer des-
tinatario al que hemos de dirigirnos es sin duda la ciencia, y
desde luego en la forma estricta de ciencia de la naturaleza. Es-
te proceder no sólo se nos impone de una manera natural des-
de la actitud espiritual básica de nuestra cultura moderna.
También sería temerario pasar simplemente por alto lo que un
gran número de investigadores ha llevado a cabo antes que nos-
otros con el trabajo laborioso de análisis, explicación y discu-
sión serena de tales explicaciones.

I

EL PLANTEAMIENTO EN LA BIOLOGÍA COMPARADA

11 Si ahora ordenamos las ciencias de la naturaleza de acuerdo con su grado de universalidad, advertimos que la primera ciencia en la que aparece algo así como «el hombre» en general es la *biología*. Ni en la física ni en la química aparece jamás el hombre como objeto. Ciertamente que en el campo objetivo de dichas ciencias entra también el hombre, en la medida en que es un cuerpo en el espacio y un complejo de combinaciones y procesos químicos; pero no de una forma específica distinta de la de otros cuerpos, procesos, etc. Ahora bien, el objeto de la biología es un campo organizado del ser vivo. En el conjunto organizado de manera sistemática y evolutiva del ser vivo hay campos diferentes entre sí, uno de los cuales lleva el apelativo de «hombre» *(homo sapiens sapiens)*.

Otra cuestión es la de saber en qué medida pueden formularse, en un segundo paso, los resultados de la investigación biológica con los instrumentos de la física y de la química; en otros términos, la cuestión de si a la independencia metodológica de la biología frente a las ciencias más fundamentales de la física y la química corresponde una irreductibilidad ontológica de lo vivo a lo inorgánico. Este problema, que de por sí pertenece a una filosofía natural, lo iremos estudiando en distintos lugares, según que su estudio sea necesario para nuestros objetivos antropológicos (137-141, 165s, 210-216).

12 El método, con cuya ayuda llega el biólogo a formular sus afirmaciones sobre el hombre, es la comparación de individuos de esa especie con individuos de otras especies similares y emparentadas en su tronco. Esa comparación siempre está orientada

en un sentido determinado. Si se parte del convencimiento de que median unas diferencias profundas, uno queda sorprendido de la enorme similitud, que hasta puede provocar la impresión de que apenas hay diferencias importantes. (Ése es no pocas veces el efecto, cuando no el propósito explícito, de los correspondientes informes en la vulgarización científica.) Mas, si se pone como base lo que hay de común, aparece lo peculiar con mayor relieve, aunque sin exageraciones (cf. al respecto Portmann 1974, 100-104).

Una primera determinación de lo que es el hombre la proporciona el dato del lugar que ocupa en el sistema de los seres vivos. La mirada a una tabla, que presenta el sistema natural de los vivientes, pone de manifiesto que se trata de un mamífero (y no de un anfibio, por ejemplo), de un primate (y no de un roedor), de un antropoide y no de un miembro de otros grupos de primates; y aquí, a su vez, de un viviente que está en un parentesco más lejano con los babuinos que con los chimpancés, los gorilas y los orangutanes. Esta clasificación del hombre, que a su vez es ya el fruto no de la apariencia sino de investigaciones metódicas, permite descubrir otras peculiaridades por la vía comparativa y señalar el camino de la analogía. Con ello se echará de ver que el porcentaje de singularidad por la que el hombre se destaca de sus parientes biológicos, supera con mucho la medida normal de tales diferencias entre especies emparentadas (y sobre todo entre las especies de los antropoides).

Bibliografía: Portmann 1956 y 1974; Gadamer-Vogler (I y II) 1972; Buytendijk 1958.

Las peculiaridades más importantes del hombre, en cuanto son visibles al ojo del biólogo, vamos a exponerlas aquí sumariamente desde tres puntos de vista: el anatómico-morfológico, el ontogenético y el etológico.

1. *Peculiaridades anatómico-morfológicas*

En comparación con los monos antropoides el esqueleto 13
presenta cambios notables: la flexión en forma de S de la co-

lumna vertebral, que empieza en la parte inferior de la cabeza; la pelvis menos elevada; las articulaciones de la cadera y de las rodillas rectas casi por completo (en posición erecta), los pies arqueados, etc. Todo ello responde a la posición erguida, que el hombre mantiene habitualmente, a diferencia de todos los otros mamíferos. El resultado de la posición erguida es la liberación de las extremidades anteriores de la tarea de locomoción y la formación de un auténtico pie de apoyo, mientras que el chimpancé, por ejemplo, tiene por así decirlo cuatro manos y camina apoyándose en la parte externa de sus «pies». De conformidad con su forma de vida preferentemente en los árboles, la mano de los antropoides es, comparada con la del hombre, una «mano en gancho» alargada, con un pulgar muy pequeño y no perfectamente oponible. La mano del hombre está mucho menos especializada y, al estar más diferenciada por haberse liberado de la locomoción, no sólo es apta para el asimiento vigoroso sino también para el trabajo de precisión delicada.

14 La libre disponibilidad de la mano, «el instrumento de los instrumentos» (Aristóteles, *Sobre el alma* III, 8), está en estrecha relación con la configuración del cráneo. Los ojos, orientados hacia delante y que miran estereoscópicamente así como el correspondiente retroceso del saledizo pronunciado de la frente, que el hombre comparte con los antropoides, se acentúan aún más. Lo cual significa un predominio del sentido de la vista y del tacto sobre el sentido del olfato (cf. Plessner 1970: antropología de los sentidos). Los colmillos defensivos están involucionados así como la supervigorosa musculatura de la mandíbula, lo que supone una compensación por la nueva capacidad de las manos para el transporte y la preparación de instrumentos y armas. Con ello el sistema de los órganos, que intervienen en la producción de la voz, puede cambiar de tal modo que es posible la formación de sonidos diferenciados, como los que se emplean en las lenguas humanas. La frente, que ahora ya no tiene que formar el asiento para los músculos maxilares, queda libre, «descerrojada»; la bóveda craneana puede ser mayor y ofrecer una mayor capacidad al cerebro.

15 El cerebro, como la parte más importante del sistema nervioso central, desempeña un papel decisivo en la organización del animal superior; un papel que va aumentando con el paso de la evolución. Es verdad que el hombre no tiene más compartimentos cerebrales que los antropoides, pero el volumen de

su cerebro es mayor que el de los antropoides: el hombre tiene aproximadamente unos 1300 cm^3 de masa encefálica frente a los aprox. 500 cm^3 del gorila. Más significativa aún es la proporción entre cerebro y peso (total del cuerpo). Y junto a la estatura más desarrollada también desempeña un papel decisivo la diferenciación diversamente distribuida: en el hombre el cerebro filogenético más antiguo, al que competen los campos de la reacción afectiva e instintiva, está claramente atrofiado, mientras que el cerebro relativamente joven (corteza cerebral, córtex), que posibilita las funciones superiores, se ha desarrollado extraordinariamente. Sorprende sobre todo la fuerte condensación de las combinaciones de neuronas. Y basten por ahora algunas nociones claves. Para una mayor información hemos de remitir a la bibliografía.

Bibliografía: Leroi-Gourhan 1980, cap. 2-4; Goerttler 1972; Heberer 1973; Wetzler 1972; Eccles-Zeier 1980.

2. *Privilegiada posición ontogenética*

Tal vez la cesura más importante en el curso vital sea el na- 16
cimiento, el tránsito de una vida aprovisionada y protegida en el claustro materno a la existencia como un ser expuesto. Todos los mamíferos superiores tienen unos tiempos de embarazo que se alargan proporcionalmente al diferente grado específico de evolución. Según esta «ley» el hombre debería tener un tiempo de embarazo de veintiuno a veintidós meses, cuando es bien sabido que ese período es de sólo nueve meses. Y otra observación en este mismo sentido. Para casi todos los animales el fin del tiempo de embarazo coincide con el final de la maduración de las facultades necesarias para una vida autónoma; la rapidez de la maduración, que aún se prolonga, disminuye después de modo muy notable. La maduración de la organización neuromuscular del niño prosigue, no obstante, a un ritmo sostenido durante aproximadamente un año más. De ahí que Portmann haya calificado el primer año de vida humana como «el año extrauterino del embrión». La importancia de tal anomalía está en que de ese modo la marca sociocultural del lactante se prolonga a lo largo del estadio de su inmadurez «embrional» a la vez que se ahonda de forma proporcionada.

«En el tiempo que va del mes noveno al undécimo del primer año... se forman simultáneamente tres rasgos importantes de la existencia humana: el empleo de instrumentos, el lenguaje propiamente dicho y la posición erguida» (Portmann 1942, 21). «En todos esos esfuerzos colaboran en la forma más íntima unas disposiciones hereditarias y el impulso a la imitación del entorno. En ningún otro mamífero superior es posible nada parecido, ya que esta decisiva fase plástica de su organización neuromuscular la viven todos en el seno materno, en el que lejos de todo contacto con el mundo exterior se construye una vigorosa organización instintiva» (ibid. 20).

Bibliografía Portmann 1942 y 1956, 49-58, 68-80.

3. *Singularidad de la estructura del comportamiento*

17 El comportamiento de los animales en determinadas situaciones se demuestra fijado por completo o en buena medida de una forma propia de la especie e independientemente de la experiencia; y ello sin duda en favor del individuo, de su grupo y de su potencial genético.

«En un sinnúmero de casos un organismo responde a una determinada situación (externa) de estímulo biológicamente importante sin ninguna experiencia precedente, sin tanteos ni error, de una forma que responde de lleno a su especie y grupo» (Lorenz 1943, 249). La ordenación de determinadas configuraciones de datos sensibles a unas determinadas formas de reacción hace posible en cada situación una probabilidad óptima de actuar «correctamente». Los cambios en el entorno, los seres que allí entran en escena, están representados para el animal por unos esquemas desencadenantes de la reacción, que de hecho estimulan la reacción correspondiente, cuando existe la disposición interna para ello (dirigida hormonalmente). Ahí se insertan las respectivas reacciones parciales de una cadena de actuación coherente, que conducen a la meta provisional (saciedad, apareamiento, clarificación de jerarquías, etc.); cada una de esas reacciones parciales viene desencadenada por un nuevo estímulo.

Hay, pues, una jerarquía, que va desde la meta universal de la conservación del individuo y de la especie a la satis-

facción de las necesidades elementales (nutrición, reproducción, etc.), pasando luego al logro de unos objetivos parciales (por ejemplo, la eliminación del rival de cara a la reproducción) y desde éstos a las actuaciones particulares (si se trata, por ejemplo, de la lucha: la persecución, la amenaza, el mordisco, etc.). Lo decisivo es aquí que el animal no tiene que empezar por aprender cuál es la conducta adecuada en cada una de las situaciones, sino que ya lo «sabe»; es decir, actúa como si ya lo supiera desde siempre.

Lo cual no excluye, sin embargo, que el comportamiento de los animales pueda estar condicionado también por factores que no son innatos; lo cual vale sobre todo para los vertebrados superiores. En ellos se da, de una parte, la «marca» y, de otra, el aprendizaje. Se habla de «marca», «cuando las impresiones de los sentidos en una determinada fase (de la vida) sensible tienen el efecto de convertirse irrevocablemente de cara al futuro en el estímulo desencadenante de unas reacciones dentro de un determinado campo de impulsos» (Hassenstein 1972, 61). Por esa marca se explica, por ejemplo, la estabilidad de las relaciones madre-hijo y la firmeza de la orientación sexual («tipo» de las posibles parejas; heterosexualidad y homosexualidad).

Se pueden adquirir nuevas formas de reacción cuando, por la vía de repetidas sensaciones de placer o de dolor, éstas «conectan» adecuadamente con los impulsos innatos. Cuanto más evolucionada está una especie animal, tanto más capaz es de coordinar esas formas de reacción mediante unas experiencias de «tanteo y error» así como de cambiar su comportamiento mediante el aprendizaje (es decir, mediante la simple asunción de la conducta de otros). Persiste la «rigidez» de la «dotación instintiva»; pero se completa mediante el almacenamiento de las marcas y del comportamiento aprendido.

En el hombre el peso de los elementos, que determinan la 18
conducta, se desplaza aún más del lado de la tradición y del propio parecer; con lo cual cambia toda la estructura de las determinantes del comportamiento.

La conexión automática de estímulo y respuesta puede impedirse mediante la reflexión en sentido contrario a la función desencadenante del estímulo.

Las distintas disposiciones de actuación («instintos»), junto con los correspondientes objetos, ya no son claramente distinguibles, sino que en gran medida pueden transformarse unos

en otros. Cierto que hasta un grado determinado cabe distinguir los campos instintivos de la alimentación, el sexo y el dominio; «pero en el qué y en el cómo de su objetivo, manifestación y exclusividad (son) absolutamente imprevisibles» (Gehlen 1961, 114). Así el deseo de adelgazar o la glotonería pueden tener causas sexuales, al igual que las diversas formas de conducta sexual sólo se comprenden como expresión de un afán de poder o de dominio.

A esto se debe que la tendencia a la actividad sexual está regulada en el hombre de forma mucho menos rítmica (en los períodos de celo) que en sus parientes del mundo animal; casi siempre puede ser estimulada. Pero esta persistencia de la respuesta sexual conduce a una constante y duradera sexualización de todos los sistemas impulsivos del hombre y a una importante penetración de la actividad sexual por otros motivos siempre operantes de la conducta humana» (Portmann 1956, 63s).

19 La diferencia más importante y capital es una novedad radical, tanto del lado de los impulsos como del correspondiente de los objetos: el hombre no sólo es capaz de percibir los objetos que le salen al paso como complejos de estímulos, sino que puede también interpretarlos y respetarlos en su propio ser, hasta construir una ética y una ontología crítica. La capacidad y el impulso hacia semejante comportamiento apuntan a una meta, que está aún más allá de la meta consistente en la conservación del individuo y de la especie. De ahí que, en aras de otros objetivos, puedan los hombres renunciar a la procreación, puedan poner fin por sí mismos a su vida o ponerla conscientemente en juego por una causa importante.

Bibliografía Lorenz 1943 y 1965; Portmann 1956, 59-67; Gehlen 1961, 104-126 Hassenstein 1972

II

LA PROBLEMÁTICA DE ESTE PLANTEAMIENTO

Este recorrido rápido a través de los tres accesos biológicos, que hemos seleccionado para llegar al ser del hombre, pone de manifiesto una diferencia que sobrepasa con mucho la proporción habitual de diferencia entre animales del mismo género. Esa diferencia va tan lejos que la comunidad de caballo y gorila, vista en el conjunto de la forma de vida, aparece mayor de la que existe entre el gorila y el hombre. Se marca una diferencia entre lo humano y lo animal *como tal*. Pero ¿cómo se puede pensar que una especie animal concreta —justamente la del hombre— se diferencia de lo animal como tal?

Cabe intentar la solución de esa paradoja contemplando 20
únicamente lo propio del hombre en la forma peculiar de satisfacer aquellas necesidades elementales y de alcanzar los objetivos de la conservación del individuo y de la especie, que el hombre comparte con los otros animales. Esta concepción ve al hombre —cual lo hace, por ejemplo, A. Gehlen— como un «ser necesitado», que procura suplir la deficiencia de su pilosidad mediante el vestido, su falta de colmillos y garras con el bastón de defensa y la bomba atómica y que intenta compensar a toda costa su escasa dotación instintiva mediante firmes instituciones sociales. Ciertamente que las deficiencias así establecidas están referidas a una imagen ideal de dotación animal, no a una norma humana específica. El hombre sólo aparece como un ser deficiente, cuando se establece como criterio la seguridad animal para la conservación y transmisión de la vida animal. Pero la cuestión está precisamente en saber si ese criterio es también el criterio inmanente al hombre; es decir, su esencia.

Esa cuestión no se resuelve en modo alguno con la referencia a unas fuertes analogías entre el hombre y los otros homínidos, porque la base de un concepto esencial no la constituyen unos rasgos idénticos que puedan deducirse en abstracto, sino su respectiva integración en una forma común. Tampoco la referencia al origen común de antropoides y hombres del mismo tronco garantizaría por sí sola una identidad esencial de ambas formas de vida, dando por descontado que en el curso de la evolución no puede aflorar nada realmente nuevo. Así habrá que suscribir el juicio de W. Schulz (1972, 443): «El impulso de autoconservación en el fondo funciona para Gehlen como un principio abstracto, desde el cual y sobre el cual se interpreta. Dicho en forma más tajante: Gehlen parte de una metafísica biológica.»

21 Otra solución de la paradoja de que el hombre sea a la vez uno de los animales y se diferencia de lo animal como tal, la proporciona el dualismo que ve al hombre como «compuesto» de dos elementos: el cuerpo, que tiene en común con los animales, y el espíritu que le es propio. Una forma singularmente tajante de dualismo es la que propone M. Scheler en su tardío escrito programático *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. En él señala como lo más típico del hombre el poder decir no a los impulsos. La unidad de impulso y espíritu, que debe naturalmente preceder a su conflicto, la retrotrae Scheler a la misma divinidad (trágicamente desgarrada), al ser absoluto. Para comprender la unidad del hombre no basta ese camino. Por lo demás el dualismo no tiene en cuenta que un cuerpo humano es algo muy diferente de un cuerpo animal, tanto en su forma peculiar, en que el «alma» humana encuentra su expresión congenial, como en su manera especial de tener un cuerpo. El hombre no es mitad animal y mitad ángel, sino que es hombre en su totalidad.

22 Para poder tener en cuenta esa totalidad es preciso abandonar la óptica biológica con su abundantísima cosecha. No es la forma única ni la fundamental con que podemos formarnos una idea de nuestro ser. Desde el lado de los fenómenos hay que tener en cuenta, al menos selectivamente, las numerosas ciencias que tratan del hombre o de lo humano: etnología, psicología, medicina, sociología, ciencia de la religión, musicología, etc. Son ciencias que estudian las formas y fundamentos de la actuación humana, del trato recíproco, de la pro-

ducción, y también la estructura íntima de unos productos humanos típicos (y a su luz la estructura misma de sus productores). Si nos atenemos a esas ciencias, lo hacemos con la conciencia de que construyen sobre algo que es también imprescindible para su interpretación: sobre la experiencia vital corriente.

Desde el lado de lo conceptual hemos de encontrar un plano, que permita escapar al dilema antes esbozado. Ese dilema tiene su fundamento en el hecho de que tanto el hombre como los antropoides (y otros animales) se comprenden bajo un concepto general de animalidad que se obtiene en los animales no humanos, de tal modo que para la definición del hombre no quedan más soluciones que el reduccionismo biológico o el dualismo.

Prescindiendo de las incongruencias de esas tentativas de 23
solución, hemos de decir, sin embargo, que no puede satisfacer en modo alguno un tal concepto de animal, en cuya definición no entre ya implícitamente la separación del hombre. Nosotros interpretamos el comportamiento y estructura de los animales con expresiones antropomórficas, incluso cuando intentamos mantener críticamente ese antropomorfismo dentro de unos límites. Y, a la inversa, explicamos nuestra conducta desde el comportamiento de los animales. De ese modo surge, sobre la plataforma de un conocimiento vital que no es objetivo ni teórico, tanto nuestra inteligencia de lo animal como de lo humano. Ambas ideas se obtienen a la vez y en contraposición (cf. Buytendijk 1958, 8.120-124). Con esto no criticamos la investigación conductista ni la anatomía comparada, etc., sino sólo la pretensión filosófica (por su forma no por su realización) de convertir la biología en fundamento de la antropología filosófica.

El plano teórico, en el que puede tratarse adecuadamente 24
la cuestión de la esencia del hombre, es el ontológico. Sólo ahí pueden cumplirse las tres exigencias que se derivan de la naturaleza de esta cuestión:

a) El concepto general, que abarca tanto las diferentes formas de lo animal como la peculiar estructura de sentido de lo humano, es de tal amplitud que sólo puede construirse desde los últimos conceptos ontológicos. Se trata de un concepto para el que la lengua alemana, por ejemplo, no dispone de una palabra propia, a diferencia de lo que ocurre en griego en que la expresión *zoon* abarca tanto la vida animal como la humana y

hasta la divina, mientras que el alemán *Lebewesen* que por una parte se extiende hasta el mundo de las plantas, por la otra sólo incluye la vida del espíritu en una ampliación metafórica. Por ello elegimos como expresión de ese concepto —que enseguida habremos de introducir— la palabra artificial de «sujeto», empleada ya también por otros autores en este sentido.

b) La cuestión acerca de la esencia de algo se refiere a la delimitación, a la forma fundamental del ser de algo. En ella buscamos la manera en que algo debe interpretarse bajo la idea última y amplísima del ser, más allá de una enumeración que se detiene en las diversas formas de manifestación y más allá de una comprensión que se orienta por la idea de función. La cuestión de la esencia es por su forma una cuestión ontológica (cf. M. Müller 1974, 11-20). Lo cual no quiere decir que la cuestión del hombre sólo tenga que reducirse a una ontología ya terminada. La ontología y la antropología más bien se elaboran en un intercambio constante (cf. Haeffner 1980).

c) El concepto que buscamos de la esencia del hombre no sólo debe hacer interpretable todo lo que se evidencia en el fenómeno «hombre» (tal como nos sale al paso en la vida cotidiana o como lo presenta la ciencia); debe también dar cuenta del «hecho» de la investigación, la interpretación y la comprensión. Con lo cual vamos más allá —y aquí se echará de ver— del plano de la presencia cosificada hasta alcanzar el plano de la comprensión viva, que se refleja en unas categorías ontológicas.

III

EL CONCEPTO DE SUJETO

Aquí se trata ante todo, partiendo de los conceptos ontológicos de «ente» y de «uno», de introducir un concepto de subjetividad como una determinada realización de la unidad (1), para explicarlo después en su correlación con la idea del mundo (2).

1. *Subjetividad como forma de unidad*

Las ideas de ser (verdadera realidad) y de unidad pueden 25
intercambiarse: doquiera encontramos el ser encontramos asimismo la unidad, y a la inversa. Cuanto menos real se nos aparece una cosa, tanto menor es la unidad genuina que tiene.

Cuando se habla de «una unidad» se piensa en los elementos de la enumeración: 1 + 1 + 1 + ... Condición previa de la enumeración es que los elementos tengan algo en común que los haga adicionables, y que cada elemento esté internamente cerrado en sí y separado de los otros, lo cual hace que se le pueda tomar como «uno», con independencia de si en la serie aparece o no con otros. Esa unidad se explica teniendo en cuenta un posible cambio, como identidad de lo que se cambia, teniendo en cuenta la posibilidad del todo para dividirse en partes.

Ahora bien, analizando distintos entes —una piedra hallada en alguna parte, un objeto de uso, un perro, un hombre— a la luz de la idea de unidad, se advierte en cada caso una intensidad creciente de la unidad realizada, con un crecimiento

que va paralelo a la conocida escala en el orden de los seres. A través de esa aplicación (ejemplar) el concepto de subjetividad (que después habrá de presentarse como resultado) en tanto que realización de la unidad recibe a la vez los perfiles de su significación y la garantía de su fecundidad. Empezamos así con la unidad (unidad interna y separación del otro) tal como se le presenta al observador, pasando después a la diferencia-unidad de sí mismo y del otro, tal como se realiza en el sujeto en cuestión.

a) Grados de identidad y totalidad objetiva

26 Tengo en mi mano «una» piedra. ¿Dónde descansa su unidad? La unicidad del material apenas si juega papel alguno. Más importante resulta lo cerrado de su forma (en el sentido de que desde cualquier punto de su superficie se puede pasar a otro, de modo que el todo refluye en sí) y que esa forma persiste durante algunos instantes, ya sean pocos o muchos. Una forma geométrica regular nos facilita el juicio, ya que al romperse la piedra podemos preguntarnos, por ejemplo, si tenemos dos trozos de la misma piedra o si son ya dos las piedras que tenemos. Así dividimos también una cordillera en distintos montes «individuales». La estimación desempeña aquí un papel más o menos importante, aunque de todos modos no puede eliminarse en aras de una pura objetividad. En esa estimación tiene una gran importancia la interpretación de una cosa dada según el modelo de una cosa de uso. En efecto, un utensilio (como pueden ser un cuchillo o una pelota) posee una clara unidad, debida a la delimitación de su finalidad para la que ha sido construido. Desde el concepto de finalidad reconocemos que las distintas partes se insertan en un todo; y desde ahí juzgamos los cambios que amenazan la identidad de la cosa y aquellos otros que no pasan de ser superficiales; y desde ese punto consideramos ciertos estados del todo como deficientes o desorganizados. Así, pues, el concepto de finalidad actúa como principio de la unidad de un objeto.

Esta idea se acredita, cuando pasamos a la interpretación del ser vivo. A diferencia de un utensilio, el ser vivo lleva en sí mismo (en su doble existencia de individuo y de miembro de una especie) su finalidad (o sentido), aunque desde luego no

independientemente de su lugar y función en el conjunto de la naturaleza. Mas si, por otra parte, su sentido existencial se disolviera por completo en su función, tampoco el todo —frente al cual es algo relativo— tendría ningún sentido, ya que a su vez ese todo sólo alcanza su existencia real en los distintos vivientes. De ese modo el ser vivo lleva en sí mismo el principio de su identidad, que se alcanza y perfecciona mediante metamorfosis, cambios materiales, desarrollo y otras mutaciones de todo tipo. También tiene en sí y por sí el principio de su totalidad; y ello no sólo por cuanto que cualquier juicio sobre la «falta» de fragmentos, etc. tiene su norma en la estructura natural del ente, sino también porque esa norma es, a su vez, un origen dinámico para el desarrollo de las partes que pertenecen al todo (órganos, funciones) así como para su regeneración o compensación mutua.

b) Grados de una realización de la unidad subjetiva

Con ello hemos ya pasado de la unidad del objeto de cono- 27
cimiento a la unidad del ente en sí. Vistos desde la unidad más o menos inequívoca del objeto de conocimiento, una bola de piedra, una cabina telefónica, una vaca y un hombre se encuentran en el mismo plano, aunque no respecto de la unidad interna propia del ente. En virtud del carácter originario y dinámico, que corresponde al principio de unidad de un ser vivo, su unidad es mayor que la de un utensilio. Por la misma razón la unidad de un perro es mayor que la de un saúco y la del hombre mayor que la de un gorila. Y ello porque esa dinámica supone una diferencia no sólo entre las partes y el todo —que precede y define a sus partes—, no sólo entre el ser vivo y sus múltiples estados, sino también entre el propio ser vivo y *su* otro.

En la unidad incluso de una piedra entra el que simultáne- 28
amente no pueda ser otra. Ese no ser otra hace que sea esa piedra y no otra; y ambos aspectos —la mismidad y la no alteridad— nada son respecto de la piedra misma, sino sólo de cara al observador. Para la piedra no existe ni ella ni ninguna otra cosa, porque no le compete la facultad del «para...», es decir, aquella reflexividad óntica que tanto más caracteriza a los seres vivos cuanto mayor es su organización. Por la misma ra-

zón a una piedra no se le pueden aplicar los conceptos de actividad y pasividad. Cierto que desde el punto de vista gramatical hay también aquí relaciones activas y pasivas: «la piedra es calentada por el sol», «la piedra presiona sobre el suelo». Como esa presión no procede de ningún tipo de espontaneidad («retrospectiva»), se halla en el mismo plano que el ser calentada: ya antes de que aparezca la diferencia entre actividad y pasividad (que es constitutiva de una y otra).

Muy diferente es la situación en los seres vivos, y especialmente en el animal. El animal ha llegado a una presencia fundamental, en la que tanto él mismo como cualquier otra cosa (con las correspondientes sensaciones de bienestar, dolor, inquietud, etc. y con la percepción) pueden estar o ser *para él*. Esta presencia está sujeta a la dinámica del impulso hacia el desarrollo y conservación del propio ser individual y específico, que mueve al animal esencialmente hacia el posible botín, la compañera sexual, la descendencia, los compañeros, los enemigos, los subordinados, etc. Esta referencia a otra cosa está inscrita no sólo en la estructura preprogramada de su comportamiento sino también en toda su organización (órganos sensoriales, motores, digestivos, reproductores, etc.). Más aún, ambos aspectos se desarrollan correlativamente en el plano evolutivo y en el ontogenético. Así, pues, lo otro con la pluralidad de sus formas es algo que pertenece al animal, y ello tanto en la mutua relación conceptual como en la real y constitutiva. Por ello la actividad y la pasividad aparecen aquí claramente separadas; un animal reacciona de distinto modo al mismo estímulo fisiológico, según que lo espere activamente o que le llegue de manera repentina. (Cf. el instructivo ejemplo, que presenta Buytendijk 1958, 43, del calamar que se tropieza con un bastón o que es alcanzado por éste: en el primer caso, lo palpa, en el segundo, se aparta.)

29 Y dentro de esta descripción tan esquemática vamos a referirnos de inmediato a lo que ocurre en el hombre. Ahí encontramos un incremento de la unidad en todos los aspectos (unidad que en modo alguno ha de confundirse con la armonía, aunque sí es la condición que hace posible tanto de un desgarramiento que no se da en ningún otro ser como de una armonía inimaginable también en ningún otro ser).

La identidad individual está muy acentuada. Un hombre se eleva por encima del marco del sentido y de la función de la es-

pecie y de la naturaleza universal en una proporción como no se da en ningún otro animal: la explicación aportada desde la especie retrocede frente al sentido que subyace en la forma de vida «genuinamente humana» que ha de lograrse en el plano individual-social. Un hombre puede asumir numerosísimos roles, relaciones y funciones permaneciendo (y llegando a ser) él mismo, de modo que bajo esa multiplicidad puede darse un principio de identidad muy autónomo y centrado en sí mismo. Esto hace que se desarrolle increíblemente la tarea de integración, del renovado esfuerzo por la totalidad. Porque su horizonte va mucho más allá de la conservación y transmisión de la vida biológica; se trata de la idea de una vida con sentido. En su horizonte debe integrarse cada uno con cuanto le sale al paso en una repetición constante hasta la síntesis de un mundo. Pero debe realizar ese encuentro con cuanto le sale al paso de modo que lo otro (y sobre todo, el otro) puede aportar su propio mundo, de forma que el otro pueda estar «ahí» con su mismo ser y su propio valor.

A esa forma humana pertenece el conocimiento, que en el horizonte de la verdad se refiere a lo que *es*, y entra asimismo la libre decisión que, en el horizonte de la idea del bien, dice lo que debe ser (como se expondrá ampliamente en el capítulo sobre lo espiritual en el hombre). La vida desde los mencionados horizontes es, a su vez, una realización de unidad fundamental, en principio y en concreto. Ahí «el alma de algún modo lo es todo» (Aristóteles, *Sobre el alma* III, 8, 431b 21). Desde esa unidad básica «con todo» surge la conciencia de existir como uno mismo distinto de los otros. Porque —como se verá también más adelante— lo conocido actualmente y el conocimiento actual se «identifican», de tal modo que de esa identidad vive la conciencia de la distinción entre el cognoscente en sí y lo conocido en sí. Lo mismo cabe decir de los actos de amor y deseo. Conocer y amar son realizaciones de una identidad, cuyo epicentro está desde luego en puntos contrapuestos: cuando se trata del conocimiento, en el conocedor (como quien «ha» conocido algo); cuando se trata del amor, en el amado (es decir, en la existencia de aquello que se afirma). Saber es estar en el otro a la manera con que se está en sí; amar es estar en sí al modo con que se está en el otro.

Ahora bien, un ente, que tiene su ser en la realización de una unidad de relación, en la cual él mismo y lo otro aparecen 30

siempre como unidades separadas, es lo que llamamos «sujeto». O, dicho más brevemente: un «sujeto» es un ente que se relaciona consigo mismo al relacionarse con el otro.

Con lo cual hemos encontrado el superconcepto —analógico— que nos permite comparar entre sí al hombre y los animales. También nos permite ya vislumbrar que dicho concepto satisface las otras dos exigencias ya expuestas (24). Cuál sea el alcance de la aplicación de este concepto —si puede ampliarse tanto que encuentre aplicación incluso en los animales inferiores y hasta en las plantas— es un problema que ha de resolver la filosofía natural. Entretanto el antropólogo puede darse por contento con que dicho concepto le sirva de idea conductora en sus análisis, proporcionando una base a la formulación tanto del parentesco innegable entre hombre y animal como de su innegable diferencia.

31 Dada la polivalencia de la palabra «sujeto», es preciso formarse una idea clara de que aquí señala un ser o ente real con una determinada manera de ser, en la significación expuesta, y no el sujeto (gramatical) de una frase. «Subjetividad» indica esa manera de ser, no teniendo nada que ver con «subjetivo» en el sentido de «caprichoso, no objetivo» (lo meramente subjetivo). Por ello sería preferible usar la forma adjetival «inherente al sujeto» *(subjekthaft)* y no la de «subjetivo» *(subjektiv)* que puede prestarse a confusiones. En relación con el uso lingüístico que habla de subjetividad sólo cuando se trata de los portadores de actos espirituales, nosotros empleamos aquí la palabra en un sentido amplio, que abarca también la vida humana inconsciente y la vida animal (en cualquier caso, una vida superior).

Sobre el origen de esta palabra polivalente en la historia de la ontología no podemos hablar aquí.

Bibliografía Buytendijk 1958, 7-50; Lotz 1967, 372-403; de Vries 1978.

2. *La subjetividad como un estar en el mundo*

32 «El organismo animal y humano… representa una relación con el entorno, que no sólo es condición para los procesos vitales intraorgánicos, sino que existe *con* el animal o el hombre, *para ellos* y *por ellos* como una estructura de sentido. Ese entorno "de convivencia", vivido y configurado, constituye el

ambiente del animal y el mundo del hombre» (Buytendijk 1958, 18). Subjetividad y mundo se relacionan mutuamente. El tener un mundo es lo que diferencia a un sujeto (que es «substancia» en sentido pleno) de una simple cosa. Sujeto y lo otro son correlativos. Una cosa es lo que es; un sujeto es la forma y la finalidad de relacionarse. Ahora bien, el para qué y el cómo de la conducta no siempre afloran de un modo totalmente nuevo y aislado, sino que dentro de su pluralidad están en una cierta conexión. Cada suceso concreto, cada forma concreta de acción, adquiere su significado, total o parcial, desde un contexto estructurado más amplio. Ese contexto es el «mundo» del sujeto respectivo, visto en su conjunto (el mundo del hombre, el mundo del zorro) o en un determinado campo de la vida (el mundo del joven, del anciano; el mundo de los parias, de los oficiales; el mundo de la matemática, del trabajo, de la moda, etc.).

En esta acepción el «mundo» es un concepto antropológico, 33
que es preciso diferenciar del concepto cosmológico. En un sentido exclusivamente formal, «mundo» designa una totalidad. En el concepto cosmológico de mundo entendemos, por ejemplo, el conjunto de toda la realidad, considerada en sí misma y sujeta a la interacción (sin dicha interacción tendríamos varios mundos desligados). El concepto antropológico de mundo lleva siempre como nota distintiva un genitivo de posesión: se trata del mundo *del* francés, del mundo *del* varón, etc., designando el conjunto de cosas importantes para un sujeto. Queda, pues, claro que ambos conceptos de mundo son formalmente diferentes; el «mundo» antropológico no es, por ejemplo, un simple sector del cosmológico, aunque sea cierto que sólo un sector pequeño o mínimo del mundo de las cosas, tal como son en sí, puede estar presente o representado en el mundo respectivo de un sujeto. Porque el mundo relativo al sujeto no es la totalidad de los entes (captada como tal por un observador), presentes en el círculo espacial que rodea a una cosa del sujeto. Un mundo hace siempre relación a los actos determinados de un sujeto, que los hace posibles, por cuanto que a través de ellos se predefine y delimita el círculo de lo posiblemente importante. Puede a su vez desarrollarse mediante tales actos (mediante el proceso de aprendizaje, etc.) y ampliarse o afianzarse de ese modo.

En sentido estricto el mundo en el que cada uno vive no es 34

nunca el mismo en el que vivió algún tiempo antes; ni el mundo de uno es el mundo del otro. Sin embargo el mundo de los hombres por su construcción en la ontogénesis y en la socialización tiene rasgos, que son comunes a todos los hombres, a muchos o a algunos, aunque en el conjunto del único mundo, cada uno vive en el suyo. Esos rasgos comunes se dan en los mundos humanos y en mayor proporción todavía en los mundos de los animales, en los cuales la individualización está mucho menos marcada que en los hombres. Además, hasta un cierto grado los hombres tienen la posibilidad de entender a otro hombre o incluso a un animal desde *su* mundo; dicho de otro modo, tiene la posibilidad de incorporarse a ese mundo, ya sea conviviendo ya sea mediante el intento de comprensión.

Ese traspaso de las fronteras del propio mundo para llegar al centro de un mundo distinto constituye un esfuerzo penoso, al que pronto se oponen los altos muros de la alteridad. Sin embargo, la estructura humana de todos los mundos humanos hace que el hombre realice ya, en una medida mínima, la «empatía» (el transponerse a los otros) y pueda esforzarse por alcanzar una medida mayor, al tiempo que es capaz de sufrir con su frontera interna cuando no puede superarla. En este sentido se ha dicho que el mundo del hombre es un mundo «abierto», a diferencia del mundo cerrado del animal, cuyas fronteras son poco desplazables y en todo caso excluyen todas las formas de una superación de principio de las mismas (con el altruismo, el conocimiento de la limitación).

Como ejemplo de análisis de un mundo humano sigue siendo hasta hoy insuperada la interpretación fenomenológica del entorno de un artesano, que Heidegger propone en su obra *Sein und Zeit*. Intenta allí Heidegger caracterizar el mundo que precede, como norma y delimitación, al proyecto de la producción de unos zapatos (por ejemplo), centrado el manejo del martillo: una presencia específica de materiales, técnicas, instrumentos, conocimientos y colaboradores, así como de la propia competencia e incompetencia, etc., a favor del artesano que vive a su vez para el producto. Ese mundo «pende» en cierto modo de la obra anticipada en el plan y realizada con el trabajo. Es un mundo que sigue siendo modificable, no sólo porque el zapatero puede convertirse en conductor de autobús, sino también porque con la experiencia de la caducidad y hasta

del absurdo de la vida se le puede romper desde dentro ese su mundo, que hasta entonces le había prestado apoyo. En la medida en que el mundo de lo cotidiano, en el que siempre nos preocupamos de alcanzar unas determinadas metas con lo que vivimos «impropiamente» nuestra autocomprensión, se demuestra en tal experiencia como «abierto», como esencialmente no cerrable, se pone también simultáneamente de manifiesto la posibilidad límite de una forma «auténtica» de existencia, que desde luego no puede ser ajena a la mundanidad. Ahora bien, los análisis heideggerianos de la mundanidad del mundo están ciertamente en principio dentro de un contexto diferente, que es el contexto fundamental-ontológico. Permítasenos, sin embargo, leerlos también en una perspectiva antropológica.

Pese a lo cual, la cerrazón relativa del mundo cotidiano re- 35
ferido al trabajo, que recae sobre «uno» y se le supone desde fuera, no se la puede poner en el mismo plano que el mundo cerrado del animal. El experimento con los grillos, que Uexküll (1956, 62) refiere en su librito tan sugerente aunque superado ya en muchos puntos, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, deja claro que un grillo macho no percibe los estímulos acústicos y ópticos, que parten de un grillo hembra, como manifestaciones de un mismo ser. Tales estímulos siguen tan ligados al desarrollo preprogramado de los movimientos de apareamiento, que sólo son percibidos cuando aparecen a su tiempo en el conjunto de ese proceso, a cuya unidad se refieren (y no a la unidad del sujeto de tales manifestaciones). Así un grillo macho no tendría ni siquiera un mundo que superase el aquí y el ahora de la situación de estímulo, porque la configuración de la cadena estímulo-reacción es ciertamente un «modelo», pero sólo para la mirada del observador, no *para* el grillo mismo. Sin embargo, y habida cuenta de la forma de existencia de unos animales *superiores*, parece que puede hablarse de una especie de «mundo» y, por tanto, de «subjetividad» en un sentido responsable de algún modo.

Cierto que el empleo de conceptos, obtenidos desde la interpretación de las relaciones humanas, aplicándolos a los animales, siempre resulta problemático, y en cualquier caso se trata siempre de un lenguaje analógico, cuyo acierto o error hay que discutir en cada uno de los casos. El lenguaje cotidiano acerca de los animales propende más bien a los antropomorfismos, mientras que el lenguaje científico carga el acento en los

mecanismos. Lo humano nos es familiar, en tanto que la máquina nos resulta transparente, con lo que el animal sólo lo entendemos mediante la aproximación de ambos aspectos. En el fondo el animal nos sigue resultando extraño, y ello desde luego tanto más cuanto que en nuestro desarrollo nos vamos alejando de cuanto en nosotros hay de similar a los animales.

Bibliografía: von Uexhüll 1956; Mühlmann 1962, 80-103; Heidegger 1927, §§ 12-18.43.69; Brand 1970.

IV

EL PROBLEMA DE LA UNIDAD EN EL CONCEPTO DE SER HUMANO

Buscamos un concepto esencial de hombre. Pero los hombres, tan numerosos y tan distintos ¿tienen una esencia común, que pueda exponerse en un concepto? Y en el caso de que debamos suponerlo así, ¿podemos nosotros los hombres, cuyo pensamiento está ligado a una determinada cultura, a una historia determinada, etc., entenderlo así? Estos son los dos problemas metodológicos que vamos a estudiar brevemente.

1. *¿Unidad de esencia?*

Un concepto esencial tiene que poder aplicarse a todos los 36
elementos, y sólo a ellos, de una clase de objetos, y de tal modo que proporcione el esquema básico de la forma de ser de los entes en cuestión y que en lo esencial corresponde a tales entes de la misma manera (y no de un modo meramente analógico). Por su forma el concepto es una definición. Ahora bien, la identidad de un concepto puede ser descrita tanto más claramente cuanto que tal concepto debe su existencia a una clara descripción *(de-finitio)*, antes de que entren en juego los problemas de su aplicación a unos fenómenos. De esta índole es, por ejemplo, la identidad de los conceptos matemáticos, que reflejan la estructura de unas entidades ideales. Por el contrario, la identidad de contenido de los conceptos empíricos es algo que debe afirmarse a través de la pluralidad de unas realizaciones. Si no se trata de un concepto formado de una manera abstracta y caprichosa, sino de un concepto esencial, el po-

der de la esencia tiene que evidenciarse de un modo específico en sus distintas realizaciones.

La necesidad de que un ser vivo muera para dejar sitio a otros seres vivos que él mismo ha producido por un impulso y capacidad natural evidencia un cierto dominio de la forma esencial sobre los distintos entes, una identidad en la diversidad, algo permanente en medio de lo que llega y pasa. Las formas concretas de ser en los vivientes se pueden diferenciar entre sí por el criterio de la fecundidad en la relación sexual. «Un hombre engendra a otro hombre», según reza ya la fórmula de Aristóteles. Y el argumento sigue siendo válido, aunque esté limitado en su alcance. La limitación decisiva no se debe a que —desde el descubrimiento de la igualdad de categoría entre las células femeninas y masculinas— hoy tengamos que decir «dos personas engendran a un hombre»; sino que la limitación está más bien en que la vieja cuestión de si un lactante podía llamarse hombre en el mismo sentido que un adulto, tenemos que completarla hoy con la cuestión de la identidad filogenética y transcultural del hombre. Adulto y lactante están en una continuidad de desarrollo. Quien desplaza su interés del fenotipo al genotipo podrá establecer fácilmente la identidad esencial, aunque los rasgos esenciales del hombre pueden leerse mejor en el adulto. Sólo de él, por ejemplo, se puede decir que posee un lenguaje; lo que no es predicable del lactante. En el plano de la capacidad de principio (no actual) vuelve a darse ciertamente la identidad: tanto el adulto como el niño recién nacido son seres capaces en principio de hablar y de entender.

37 Esta solución señala asimismo la salida respecto de otras dificultades que se plantean desde la pluralidad filogenética y cultural. Lo humano se remonta filogenéticamente (en el camino de regreso desde el hombre actual hasta sus predecesores) tanto como lo permitan unas diferencias claras con los parientes antropoides, diferencias que nos dejan reconocer una continuidad interna respecto a dichas diferencias en los aspectos morfológico, comportamental, etc, y que todavía hoy cuentan como signos de una diferencia esencial entre hombre y antropoide. Nosotros establecemos lo típicamente humano —por lo que se refiere, por ejemplo, a «lenguaje», «técnica», «pensamiento abstracto»— ante todo en la realidad actual y formalizamos después esos conceptos en la medida en que también las manifestaciones más antiguas entran ahí y establecen de ese

modo una capacidad que subyace en todas esas manifestaciones como parte de una definición esencial del hombre.

Mas como cualquiera dirá que en la técnica actual y en la actual cultura lingüística se manifiesta (en líneas generales) lo que técnica y lenguaje pueden ser más que en la producción de los instrumentos de piedra y que en la correspondiente (y supuesta) *forma* de *comprensión* de hace dos millones de años (o tal vez más), tenemos que decir que el ser humano se ha ido realizando en medida creciente a lo largo de la historia evolutiva. Así, pues, las manifestaciones esenciales de hoy estarían entre sí en una unidad analógica, mientras el ser de los distintos hombres siguiese siendo idéntico.

Esta tesis puede ser atacada desde dos flancos: dirán unos que no existe ninguna unidad esencial sino simplemente una analogía de las manifestaciones, y que por lo mismo hay que abandonar el concepto esencial; otros se alzarán contra el asentamiento de la unidad analógicamente escalonada en el ser humano actual y abogarán por una igualdad de categoría de todas las manifestaciones, que sin duda son manifestaciones del mismo ser.

La primera de estas antítesis puede esgrimir en su favor el 38
argumento de que el tránsito de lo meramente animal a lo humano resulta tan imperceptible, que evidentemente parece ser asunto de la división más o menos caprichosa sobre cuándo empezó a existir el hombre. Parece, pues, lógico renunciar al establecimiento de una diferencia esencial y contentarse con el registro de las diferencias puramente fenomenológicas que han ido aumentando con el curso del tiempo. Cierto que entonces nos vemos también obligados a no entender ya como una diferencia esencial la que hoy media entre los orangutanes y los hombres. En efecto, el que desde esa base ya no puedan explicarse con toda naturalidad las diferencias en el comportamiento de hombres y orangutanes, y el que desde dicha base desaparezcan simplemente las diferencias en los deberes hacia hombres y orangutanes (que desde luego sólo pueden fundamentarse en su esencia) no son sino consecuencia desde las que se revela la limitación al plano puramente empírico de la formación y de la vida ético-práctica. Por el contrario, está claro que un concepto esencial nunca puede reducirse a una penetración de los fenómenos, sino que ha de incorporar también evidencias de la esfera moral. (La ética deberá demostrar que hay

evidencias morales objetivas y que los concretos deberes morales no son de índole puramente formal sino que sólo pueden fundamentarse desde el ser de aquel al que se enfrentan.)

Cierto que sigue siendo muy difícil, y en definitiva casi imposible, trazar la frontera exacta en que el ser «puramente animal» es relevado por la esencia del «ser hombre». Pero ¿por qué algo esencialmente nuevo no ha podido desarrollarse desde sus estadios precedentes en su comienzo, que de necesidad es casi imperceptible? El carácter inderivable de lo nuevo que llega a este mundo con el hombre es ciertamente mayor que la no derivabilidad de los múltiples seres vivos de las formas originarias de la materia. Y sin embargo ésta, una vez aceptada, puede incrementar la buena disposición para aceptar aquélla.

39 La segunda antítesis arranca del prejuicio de que cualquier actuación de un ente de determinada esencia saca a luz esa esencia de igual modo. Si algo es un hombre, sus manifestaciones también serán humanas; y, si no lo es, tampoco las manifestaciones lo serán. Sin embargo, existe un más o un menos en el ordenamiento del desarrollo de las fuerzas esenciales. En el caso de máxima determinación valoramos ante todo la significación que también corresponde a las manifestaciones de una capacidad menos desarrollada, pero presente. Para comprender la significación genuinamente humana de un instrumento de hueso hallado en el pleistoceno inferior trazamos inevitablemente unas líneas hasta los productos posteriores de la técnica, y desde allí regresamos a sus estadios previos. (Cierto que existe también el proceso inverso por el que intentamos esclarecer las formas actuales de la «cultura tardía» desde la manera de vivir del «hombre primitivo», a la manera como lo hace, por ejemplo, A. Gehlen. Pero este procedimiento se apoya sobre el otro, con lo que confirma su función básica.)

En el caso de la producción técnica debemos suponer ciertamente que son las mismas metas (por ejemplo, el cortar algo), las que se alcanzan con diferentes instrumentos y perfectamente adaptados de manera diferente (astilla de hueso o rayo láser). En un ***buen*** instrumento cortante se puede ver lo que es un instrumento cortante ***en general***. Pero ¿se puede transponer este modelo al hombre? Ciertamente que sí, cuando el hombre es definido por unas realizaciones (producciones) específicas; cuanto mejores son tales realizaciones tanto mejor se puede concluir lo que es el ser humano por la existencia de un tal

hombre, que es capaz de tales logros y los lleva a cabo. De todos modos esta idea (desarrollada por Aristóteles) ha de completarse con la reflexión de que con la aparición de unas posibilidades extremadamente altas también se perfilan mejor cada vez las contraposibilidades oscuras. Problemático resulta a todas luces —prescindiendo del campo técnico— escalonar las realizaciones por su grado de perfección: ¿acaso la familia de la edad de piedra es inferior en todos los sentidos a la familia de fines de la edad media en Centroeuropa? ¿Y cuáles han de ser aquí los criterios para medir la «superioridad» y la «inferioridad»? ¿Cabe decidir de algún modo si la lengua griega en tiempos de Homero expresaba de manera más perfecta o imperfecta la esencia de dicha lengua que el griego moderno? Difícilmente sería ello posible. Mas, por lo que a nuestro objeto se refiere, no importa en absoluto afirmar una secuencia gradual en la realización esencial de un ente; lo único que cuenta es proporcionar los instrumentos conceptuales que expliquen las diversidades extremas en el desarrollo del ser humano, *en el caso* de que deban aceptarse. Como quiera que sea, hay ciertas cosas que abogan por la necesidad de admitir tal hipótesis, cuando se tienen en cuenta los testimonios de épocas tan diferentes de la historia humana hasta remontarnos a las tinieblas de los orígenes. Tan pronto como transponemos el umbral de la revolución neolítica (unos 10.000 años a.C.), en la que se establecen los rasgos fundamentales de la cultura actual, nos resulta cada vez más difícil no sólo obtener una visión segura de la vida humana por aquellos tiempos, sino también el definir los rasgos básicos de lo humano, que persisten con el cambio de los tiempos.

2. *¿Universalidad del concepto?*

Y en este punto surge una nueva dificultad. Cierto que apuntamos a un concepto esencial, que reúne en sí unos rasgos tan esenciales del ser humano, que podemos volver a encontrarlos en un sentido relativamente idéntico en todos los hombres de los que tenemos noticia. Sin embargo, ese concepto lo elaboramos preferentemente con ejemplos de nuestro campo experimental, es decir, desde el ambiente universitario centroeuropeo marcado por el cristianismo y ya en la segunda

mitad del siglo XX. Y aunque intentamos reclamarnos a unas experiencias humanas universales, no lograremos por completo —cosa que otros y los posteriores pueden ver— aislar la peculiaridad de nuestro círculo experimental en aras de otro totalmente general. El concepto que nos hemos formado con la mejor intención y objetividad, no puede ser asumido sin más como un producto acabado por quienes viven en situaciones completamente distintas, incluso cuando a nuestro trabajo no se le puedan reprochar parcialidades, errores ni incoherencias crasas. Dado que cada filósofo, y cada círculo de filósofos, va al asalto de la única verdad arrancando desde el lugar particular de sus raíces mentales (¡y a él vuelve!), es posible que se enfrente de inmediato a lo que cree tener ya conocido, y que, sin embargo, ese conocimiento no se identifique de tal modo con la verdad que sólo necesite transmitirla sin cambios a otro para que también éste posea la verdad. Ocurre más bien que un conocimiento filosófico sólo puede asumirse en forma productiva y el estimulador debe querer esa transformación.

Formas negativas de esa actitud serían, por una parte, el egocentrismo (o el etnocentrismo) y, por otra, el relativismo. El etnocentrismo, que parece responder a una tendencia natural de los grupos humanos —muchos pueblos primitivos se designan a sí mismos «los hombres»—, toma las contingentes instituciones sociales, religiosas, técnicas, etc. (usos, concepciones, formas de organización) de su grupo como las auténticamente humanas. Medidas por ese rasero las instituciones de otros grupos aparecen en su conjunto como de inferior valor («salvajes», «infantiles», «animales»), aunque se les reconozca una categoría igual o superior en algunos puntos particulares. De lo cual puede derivarse el convencimiento de que es necesario, o al menos legítimo, imponer a esos pueblos la propia cultura; lo cual supone las más de las veces que es preciso empezar por someterlos militar y políticamente. El egocentrismo defiende el mismo principio, aunque a escala menor.

Una salida a la ingenua arrogancia a que el egoísmo se encarama es la que promete el relativismo, que considera igualmente válidas todas las actitudes y opiniones de los diferentes individuos y culturas. De hecho el relativista puede otorgar a todas la misma validez, porque para él hace mucho que resultan indiferentes las cuestiones a las que se proponen múltiples respuestas. Puede ser tolerante porque realmente no toma en

serio lo que la verdad pide a la vida. Con ello, sin embargo, no hace justicia al hombre que piensa de manera diferente ni tampoco a sí mismo, porque en realidad le menosprecia y se menosprecia a sí propio. Además, sólo se puede ser relativista en aquellos campos que (real o supuestamente) no tienen ninguna importancia para la propia vida; la magnanimidad del escéptico cesa tan pronto como se trata de convicciones que van inseparablemente unidas con sus intereses vitales o con sus actitudes humanas básicas.

Ni la exaltación ideológica de las propias perspectivas sobre 42
la verdad ni el intento de saltar desde la propia perspectiva a la relativización recíproca de todas las perspectivas posibles, solucionan nuestro problema. Ambas soluciones parten del falso supuesto de que debe ser posible tener y formular la única verdad absoluta en un conocimiento objetivo, de modo que la diversidad de los sujetos cognoscentes cediera a la unidad de un único sujeto. Numéricamente pueden ser muchos los sujetos; pero respecto de lo que tienen por verdadero y del modo de considerarlo así son una sola cosa, un único sujeto («trascendental»). Esa exigencia se, justifica además perfectamente bien cuando —como en la ciencia matemática de la naturaleza— están firmemente establecidas y han podido establecerse de forma vinculante las normas de lo que debe considerarse conocimiento, porque el objeto de conocimiento no pertenece a la autocomprensión práctica del hombre conocedor al modo que ocurre en el planteamiento antropológico del tema. Por lo que respecta al conocimiento de la verdad en toda su hondura ilimitada y en su importancia vital siempre es un elemento constitutivo la concreta diversidad de los sujetos (referidos a la verdad). Eliminar esa diversidad no es posible ni sensato.

Desde estas reflexiones se esclarecen tanto la necesidad co- 43
mo la dificultad del diálogo, por el que hay que llegar a un auténtico progreso en el conocimiento de sí mismo respecto de lo que es fundamental en el hombre. Tal diálogo, en el que debe hacerse valer la supraindividualidad de la verdad, que sin embargo es siempre concreta, es algo distinto de una discusión sobre ciertas tesis y, naturalmente, también es distinto de un intercambio de vivencias, aunque también haya de comportar esos elementos.

Muy especialmente vale esto para el diálogo de nuestra cultura científico-racional con otras culturas que presentan una

estructuración «mítica». Es evidente que ese diálogo, tan difícil como necesario para el futuro de la humanidad —como lo ha sido casi siempre hasta ahora— no puede mantenerse sobre la base y bajo las normas de uno de los interlocutores, el de concepción racional y occidental, si es que ha de ser fructífero. Ese diálogo se convertirá cada vez más en uno de los «lugares» más importantes del conocimiento antropológico, con vistas a una cultura humanística universal, en la que tal vez logren una mayor penetración también los elementos «racionales» y los «míticos» de nuestra propia cultura europea.

PARTE SEGUNDA

DIMENSIONES BÁSICAS DEL SER HUMANO

Para poder precisar mejor la peculiaridad del estar en el mundo del hombre, de la subjetividad humana, es oportuno medir ese ser por algunas de sus manifestaciones esenciales. A semejanza de un cuerpo que se manifiesta esencialmente en las tres dimensiones del espacio geométrico, también la existencia humana —lo que ocurre, el mundo y la realización individual— vive en ciertas dimensiones, que le confieren de antemano la índole y medida de su ser. Como tales dimensiones básicas habremos de tratar en las páginas que siguen la capacidad de lenguaje, la sociabilidad, la historicidad y la corporeidad. Como esas dimensiones no se pueden separar realmente sino sólo de un modo conceptual —como aspectos—, y como su distinción tampoco puede deducirse de un principio superior desde el que pudiera demostrarse una división completa, aquí no vamos a hablar de «las» dimensiones básicas, sino sólo —en un sentido impreciso— de (algunas) de tales dimensiones. 44

Que se trata de unas dimensiones *básicas*, por cuanto que marcan cualquier existencia humana de forma que en ellas se fundamenta su peculiaridad, es algo que no sólo se percibe de manera intuitiva. En ese sentido habla también el hecho de que esos rasgos no sólo determinan el ser del hombre, sino que también —y no pocas veces más bien de forma perturbadora— se hacen sentir como rasgos fundamentales de la reflexión antropológica, cuando ésta se refleja en el horizonte ideal de un conocimiento objetivo: como el hecho de que toda búsqueda del hombre en su ser esencial está inevitablemente con- 45

dicionada por el dato concreto de su lugar histórico, de sus problemas sociales, de su cultura lingüística, etc. Finalmente, un indicio del carácter fundamental de las referidas dimensiones lo sacamos del hecho de que cada una de las ciencias relativas a las mismas se presenta con la pretensión de ser *la* ciencia humana fundamental.

Así se desarrolló —en el denominado «estructuralismo»— la idea de que todas las ciencias humanas habían de reformarse según el modelo de la lingüística (estructural). Lo que pone al hombre por encima de la pura «naturalidad» se llamó y sigue llamándose «sociedad» y otras veces «historia», esperando de las ciencia sociales e históricas el esclarecimiento definitivo de lo humano. Cierto que esas pretensiones, que a veces hasta se presentan con carácter exclusivista, son un poco producto de la moda cambiante. Sin embargo, a las mentadas ciencias no se les puede negar el derecho a estudiar como tema clave unas dimensiones esenciales del ser humano, que objetivamente se interfieren aunque en el análisis puedan separarse. Para nosotros esas pretensiones no representan más que indicios. Por ello no tenemos que molestarnos demasiado porque las distintas dimensiones se afirmen con el mismo énfasis como estructuras básicas de lo humano, ni porque la misma corporeidad, que ciertamente constituye una dimensión fundamental del ser humano, no encaje tan perfectamente en nuestro esquema: ¿hasta qué punto es la corporeidad un rasgo básico de la búsqueda antropológica? ¿Se pueden entender sin violencia las distintas ciencias del hombre tal vez como sectores de la doctrina de la salud (medicina)?

Nuestras dimensiones básicas definen el «objeto» de diferentes ciencias humanas. Por ello el estudio temático de tales dimensiones básicas debe desarrollarse en un diálogo con las ciencias humanas. Y no, desde luego, en el terreno que le es propio a cada una, en el que se tratan los distintos problemas sobre el supuesto de determinados métodos y «paradigmas» (Th. S. Kuhn), sino en aquel terreno neutral en el que esas ciencias coinciden una y otra vez cuando surge una discusión acerca de los modelos, planteamientos, etc., que han de marcar la pauta. Allí se vuelven de nuevo problemáticas las divisiones y relaciones entre teoría y praxis, entre cosa y teoría, que parecían explicarse en favor de determinados principios y con vistas a unas direcciones concretas de la investigación. A ese

campo llegan a su manera los filósofos, y especialmente los antropólogos filosóficos, por cuanto que aprenden a pensar en qué dirección se están moviendo al vivir y al pensar: en unas determinadas condiciones, que no pueden llamar a engaño aunque son contingentes, que determinan internamente su vida y pensamiento. Las estructuras de esas condiciones se analizan objetivamente (por ejemplo, desde la ciencia del lenguaje, la sociología, etc.); pero el condicionamiento de nuestra vida subjetiva sólo se abre a un tipo de reflexión con el que «nos percatamos» de ella.

Desde esa reflexión se puede después conocer a su vez que el rasgo metodológico fundamental de las ciencias humanas es la «hermenéutica», la interpretación de las dimensiones de la vida vivida sobre sus estructuras, en cierto modo naturales, en que el viviente toma clara conciencia de sus propios supuestos. De acuerdo con ello, nuestro diálogo de filósofos con las ciencias humanas tiene un carácter distinto del que se desarrolla con las ciencias de la naturaleza. Si allí lo humano se nos aparecía como una especie entre varias de los seres vivos, como algo distinto frente a nosotros, aquí lo encontramos como el armazón estructurador de lo que nosotros mismos somos. Sin embargo ese armazón puede presentarse como algo distinto, como lo otro (relativamente a nosotros) en mayor medida que en la dinámica interna, que será nuestro tema en las reflexiones trascendentales de la parte tercera.

I

LENGUAJE

47 «El hombre es el único animal que posee el lenguaje (*logos*)», y con él la razón. Esta frase de Aristóteles (*Política* I, 2 1253a 10), que más tarde obtendría su formulación clásica en la expresión latina «*homo est animal rationale*», sigue siendo válida todavía hoy. Pero ¿qué significa la capacidad lingüística para el ser humano? Para responder a esta pregunta pueden ayudarnos en parte la lingüística general y la filosofía del lenguaje, que por lo demás tienen un horizonte más peculiar y más amplio.

1. *El hecho del lenguaje y su sistema*

48 En las formas de discurso más diversas, en las conversaciones, etc., recurren una y otra vez determinados elementos: frases enteras, expresiones, palabras, radicales y sonidos. La presencia de estos elementos permite muchas combinaciones, pero está regulada por ciertas normas. Desde esta observación es posible estudiar el acopio de elementos y reglas, que son propios de nuestro lenguaje estableciendo listas de formas y reglas y examinando si bajo las mismas subyace algún tipo de sistema. Desde ese acopio, que se llama «el lenguaje», se pueden explicar los discursos, conversaciones, etc., como determinados sucesos que se dan mediante el empleo de las posibilidades de dicho acopio. Con ello se establece la distinción, fundamental para la ciencia lingüística, entre lengua (sistema lingüístico) y hecho lingüístico o habla (Saussure: *langue/parole*).

Los elementos del lenguaje —que, habida cuenta de la función significante del hablar, pueden llamarse «signos»— están entre sí en una (mayor o menor) conexión sistemática, cuya estructura puede analizarse. Mas, como un sistema lingüístico cambia con la historia, es necesario distinguir entre la consideración sincrónica (que atiende al estado de una lengua en un determinado momento) y la consideración diacrónica (que representa el cambio). Pero como ese cambio no depende sólo de factores externos, será a su vez necesario distinguir la estructura básica de una lengua de la estructura fáctica que presenta en una época determinada (Chomsky: estructura superficial y estructura profunda). 49

Ahora bien, al no haber un solo lenguaje unitario sino muchísimos lenguajes en parte con diferencias profundas, en los cuales se expresan los mismos contenidos o mensajes (en lo esencial) con signos totalmente distintos, habrá que esforzarse por encontrar la estructura que subyace a las estructuras profundas de todas las lenguas, en parte, para tener así una base neutral de cara a la comparación lingüística y, en parte, para acercarnos a la esencia de la lengua.

Uno de los resultados más importantes de los estudios en 50
esta dirección es la idea de que cada lengua constituye un sistema de diferencias ordenado jerárquicamente. Así es posible formular con su ayuda mensajes diferentes: infinitos mensajes diferentes con muy pocos signos del primer grado y con relativamente pocos signos del grado segundo, etc. El principio de la diferencia afirma que el significado de un determinado signo depende de su diferencia de otros signos del mismo sistema, que pueden encontrarse asimismo en un determinado lugar de ese conjunto significativo, hasta el punto de que así pueden surgir mensajes diferentes.

Cada sistema lingüístico es una clasificación jerárquica de sistemas. Si nos atenemos a la forma fundamental del uso lingüístico, que es el lenguaje hablado, vemos que por ser la «a» y la «o» dos *fonemas* diferentes con ayuda de esa diferencia las expresiones «casa» y «cosa» adquieren un sentido diferente. La diversidad de dos fonemas no está sólo en el plano acústico, sino que se define también desde un sistema fonológico, que es propio de cada lengua: š/β en alemán es un *único* fonema (sõnne = *βonne*) pese a la diferencia acústica, mientras que en francés son dos *(ilšõ ≠ ilβõ*, porque *ils ont ≠ ils sont)*. La diver-

sidad de los fonemas, que según las lenguas oscilan entre 22 y 36, muestra su relevancia significativa ante todo en el plano de los *monemas* (aproximadamente igual a palabras con sus modificaciones). Pero una palabra aislada, y no digamos ya una terminación de flexión aislada, no proporciona por sí sola ningún sentido; ha de ser, explícita o implícitamente, parte de una *frase;* la significación residual, que mantiene incluso fuera de la frase, la tiene como posible elemento de algunas frases. Pero ni siquiera una frase, si no está referida al *contexto* con otras frases y/o a la situación lingüística, tiene un sentido claro (compárese la misma frase como ejemplo gramatical y en un contexto vivo; y, dentro de este último, en esta o en aquella situación, en este o en aquel otro tono, «que hace la música», etc.).

51 Por sí solo ningún signo lingüístico tiene *sentido*. Ninguna cosa se llama por sí misma con el nombre que tiene en nuestra lengua, ni ningún signo (en su componente material) tiene ninguna relación natural con lo significado (si exceptuamos algunas, muy pocas, expresiones onomatopéyicas). Incluso el principio de diferencia lo único que explica es que un signo puede tener un sentido *distinto* del que tiene otro signo, pero no que pueda tener un sentido, es decir, no explica cómo surgen los signos lingüísticos. Comoquiera que sea, lo cierto es que lo signos lingüísticos sólo alcanzan su sentido desde su posición real en el contexto de la vida; con otras palabras, desde el hecho lingüístico vivo.

El lenguaje (como acopio de signos, *langue*) y el hecho lingüístico (la *parole*) se relacionan mutuamente, aunque en distinta dirección. Sin una lengua (propiamente dicha) no se puede desarrollar un hecho lingüístico diferenciado; quedarían muy pocos signos (sonidos, gestos, etc.) formados y «entendidos» naturalmente con escasa o nula ordenación jerárquica; es decir, estaríamos en el reducidísimo círculo de los sistemas de comunicación de los otros primates. Por otra parte el sistema lingüístico —prescindiendo de que se forma en el habla— sin la relación con la comprensión efectiva no es sino la capacidad de producir ciertas configuraciones sonoras o emborronamientos de papel. Así, pues, *dentro* de esa relación dialéctica de ambos elementos, parece que al hecho lingüístico le corresponde una cierta primacía.

Bibliografía: Martinet 1963; Ricoeur 1973.

2. *Logros del lenguaje*

En el hecho lingüístico puede verse lo que logra el lenguaje. Pero ¿qué es lo que realmente «ocurre» en el hecho lingüístico? La pregunta se estudia habitualmente bajo el título de las «funciones» del lenguaje. Distintas son las listas que se han dado de tales funciones (cf. Keller 1979, 43-45). Como lo que nos interesa no es la enumeración completa ni la división adecuada de las funciones, sino únicamente el aspecto principal de la (con-) constitución lingüística del mundo humano, podemos limitarnos aquí a mantener cómodamente una división que se ha hecho clásica. El psicólogo Karl Bühler (1934, 28) distinguía tres funciones del lenguaje: símbolo (exposición de un estado de cosas), síntoma (manifestación de los estados interiores del hablante) y señal (apelación al interlocutor, del que se espera una determinada reacción). Esas funciones pueden formularse de este otro modo: presentación de las «cosas» tratadas, autorrealización del sujeto hablante, comunicación de sujetos. Con ello volvemos a nuestra definición de la «subjetividad»: una relación consigo mismo en el comportamiento con lo otro y con los otros. Hay que poner en claro que el lenguaje determina la realización de la subjetividad según sus tres elementos. Avanzamos sin embargo hasta confrontar los casos en que se logra la comunicación, etc., con aquellos otros en que por un fallo en la capacidad lingüística o porque se impide su ejercicio sólo pueden darse unas formas deficientes de comunicación, etc. Cuando se trata de la fuerza operativa de algo, hemos de tener en cuenta las realizaciones supremas y a la vez aquellas otras que se dan cuando no entra en cuenta la capacidad problemática.

a) Presentación

Mediante el lenguaje no se establece en principio la presencia de algo, pero sí que se asume y ordena. Ese «algo», la «cosa», puede tener formas radicalmente diferentes con sus correspondientes formas de presencia. Conforme a lo cual hay que distinguir distintas formas de presentación lingüística. A continuación sólo vamos a trazar *una* línea, partiendo de una simple percepción sensible que se expresa oracionalmente.

54 El primer grado básico está ya marcado por el lenguaje. La mera percepción de que la mesa es marrón tiene de por sí una estructura proposicional; en ella se determinan ya algunas cosas como algo —como mesa y luego como marrón—. La misma definición se realiza con ayuda de los significados «mesa» y «marrón» que dentro de nuestra lengua se relacionan en esa precisa delimitación. Cuando la atención se fija en un campo de percepción determinado, que el lenguaje delimita toscamente, se puede seguir articulando lo que es a su vez un trabajo lingüístico: mediante la recta exposición y discusión se completa de hecho la percepción: es cuando se ve, se huele y se oye correctamente. Cierto que también se puede hablar en demasía o encubrir la realidad con palabrería; pero una persona con formación musical escucha un cuarteto de Beethoven mejor que quien no sabe lo que es una «fuga» o una «inversión». Y desde luego que una formación musical no se transmite sólo lingüísticamente, pero la enseñanza y el aprendizaje juegan un papel central en el medio hablado.

55 Más allá de la función esencial en la presentación de los presentes, el lenguaje nos permite hacer presente aquello que todavía no o que ya no está presente de una forma efectiva. Con otras palabras, la capacidad de recordar lo que ya se ha vivido o de anticipar algo que posiblemente se vivirá más tarde, y por ende toda reflexión y planificación, cierto que no es posible sólo con el lenguaje, pero sí que viene conformada, conconstituida, en su amplitud, agudeza y objetividad por el lenguaje. Sin narración —una forma lingüística— lo recordable se rompe en fragmentos de memoria que afloran de forma casual y asociativa, no hay historias y menos aquella conexión continuada de historias, que es siempre «la» historia, y que constituye mi pasado o el pasado de un pueblo. Lo mismo ocurre naturalmente con las vivencias anticipadas por la fantasía, que se plasman en novelas, etc. En la planificación es típico el engranaje de varias relaciones medios-fin. Difícilmente sería posible mantener esa estructura en la conciencia sin el recurso del lenguaje. Y todo lo penetra naturalmente el hecho fundamental de que el espacio del recuerdo y hasta de la vivencia sólo mediante la comunicación lingüística se abre más allá del marco de mis recuerdos y vivencias personales hacia «el» pasado y hacia «lo» que ocurre en todas partes.

56 Si todas esas cosas ausentes persistían aún en el ámbito de

lo que en principio puede estar sensiblemente presente o puede revivirse, las teorías aportan a la coincidencia algo que sólo podemos tener presente en esa forma lingüística: la curvatura del espacio universal, el origen de una neurosis, la coherencia de una explicación, la verdad de un aserto, etc. Todo cuanto las ciencias sacan a luz jamás podría aparecer sin el lenguaje. No sólo hablamos sobre lo que ya está patente, sino que hablando de determinada manera nos familiarizamos con la realidad. Ciertamente que hablando de otro modo también se puede ocultar la realidad; pero esto sólo porque se transmite lingüísticamente la posibilidad de obertura de lo real en unos contenidos.

Finalmente, el lenguaje, por encima de lo que se dice en 57
forma directa y frente a su comprensión demasiado directa también, puede hacer posible la presencia de algo que nunca es algo objetivamente real. El habla tiene ya de por sí una cierta equivocidad con una función totalmente positiva. En la ficción, y especialmente en la poesía, nos movemos en una especie de ambigüedad que —si no ha de romperse lo esencial— no puede reducirse a una información unívoca; cosa que ocurriría de atenernos meramente a las letras o, si se quiere decir exactamente, aquello que la letra sustituye como «descripción metafórica». En la poesía se hace patente, en un sentido esclarecedor o señalizador de abismos, la multitud de niveles que tiene la realidad que aparece. Lo esencial está ahí expresado *entre líneas*, de forma figurada; pero justamente entre líneas incorporadas y ordenadas de una cierta manera.

Cuando no se logra encontrar el adecuado lenguaje poético, falta una importante manera de presencia, y quizá hasta la misma presencia, de lo inefable. (Naturalmente que también ocurre lo contrario —cosa que no es nuestro tema—, a saber: que no puede surgir un genuino lenguaje poético en un yermo espiritual, que no se experimenta y acepta como tal.) Posiblemente la forma poética polivalente de lo hablado, con su fuerza evocadora, no sólo es un altísimo brote artístico sino también la forma inicial del habla, de la que surgió después con la trivialización y la unidimensionalidad la forma normal del uso actual del lenguaje, tanto en el plano cotidiano como en el científico, sin que se pueda borrar por completo ese origen.

b) Comunicación

58 La creciente atención que justo en los últimos años se ha prestado a las formas de comunicación no verbal (cf., por ejemplo, Fast 1971), no debe pasar por alto que una comunicación humana las más de las veces se identifica en buena medida con el hecho de que la gente habla entre sí. Lo que se podría «decir», si se limitase al «vocabulario» de las formas de comunicación prelingüística, sería ciertamente muy poco; algo así como lo que permite el «lenguaje» de unos animales altamente evolucionados. Totalmente distinto es, cuando hombres capaces de lenguaje se limitan de propósito a una comunicación no verbal o cuando los sordomudos conversan entre sí. En este caso se habla desde un mundo interpretado lingüísticamente, y ello renunciando conscientemente, por una parte, al habla (lo que sólo es posible en el diálogo consigo mismo) y, por otra, con el empleo del lenguaje de los sordomudos, que han desarrollado y enseñan quienes hablan de un modo normal. ¿Qué sabríamos nosotros del mundo de una persona, si ella misma no se expresase con la lengua? Hasta una buena capacidad de simpatía y unas dotes agudas de observación (prescindiendo de la propia comunicación lingüística) bien pronto se toparían con unas fronteras que sólo pueden traspasarse con la autorrevelación hablada del otro. Las personas que hablan entre sí se comunican mutuamente, se comunican —aunque sea de forma trivial o conflictiva— una parte de su vida.

59 Y ello no sólo de forma transitoria. Mediante el intercambio de opiniones y conocimientos es como surge el «único» mundo en el que pueden entrecruzarse los numerosos mundos individuales. Los contratos de todo tipo (matrimoniales, laborales, los convenios entre Estados, etc.) adoptan la forma de determinados hechos lingüísticos; y lo mismo cabe decir de las sentencias judiciales y de cualquier otra índole. La organización de la vida social se da de tal modo que la gente habla entre sí, se hacen promesas, se otorgan o deniegan derechos, se leen y comentan textos, etcétera. Las nuevas funciones necesitan para su establecimiento de designaciones nuevas. Hablando se crea un nuevo uso del lenguaje (implícita o explícitamente una jerga o terminología), dando así origen a nuevas formas de comunidad y comunicación (entrando ahí también la exclusión de otros: también a la comunicación independiente de los filóso-

fos sólo se tiene acceso el que se atiene y puede atenerse a las reglas del juego). Unas formas más vastas y duraderas de cooperación son indispensables sin el lenguaje; y no se supera cierta medida de diferenciación (desde el comienzo de la cultura ciudadana con todo lo que ella comporta) sin el desarrollo del lenguaje hasta llegar a la escritura.

Se convierte así el lenguaje en una de las instituciones so- 60
ciales más básicas. Aun siendo producto y expresión de un ser comunitario, es el recurso primordial para el mantenimiento y creación de relaciones. Como tal institución social escapa en buena medida al capricho de los individuos. Más aún, por su desarrollo en una comunidad lingüística es como el niño despierta a la conciencia hasta el punto de hacerse capaz de caprichos: del pensamiento y decisión personal, que puede después dirigirse contra su propia base, contra el lenguaje común y contra la comunidad que el lenguaje ha hecho posible. El hablante está en situación de «desapropiado» en una lengua y en una comunidad lingüística antes de tomar conciencia de sí mismo, pues desde allí se apropia a sí mismo. Esto no sólo vale para la lengua materna en general, sino también para el dialecto particular, para las formas de decir peculiares y hasta para ciertos textos bien marcados (refranes, textos jurídicos, fórmulas de fe, etc.), que, al igual que las palabras en las frases, alcanzan una forma fija en contextos cambiantes y hasta constituyen un sistema de signos de grado superior, en el que todavía se puede delimitar mucho mejor la diferencia entre forma (acopio de signos) y contenido (mensaje). Queda así claro que una lengua está íntimamente ligada al respectivo mundo vital en el que se habla. Lo cual se aplica tanto a la lengua de los pescadores de una aldea costera india como al inglés internacional de los aeropuertos.

Precisamente porque la lengua es algo esencialmente comu- 61
nitario, tienen que marcarse también lingüísticamente unas diferencias de jerarquía institucionales dentro de la comunidad. Un aprendiz habla con sus compañeros de forma diferente a como lo hace con su patrón; el montero que acompañaba a su rey en la cacería no podía hablar de «nosotros dos»; en el capítulo del «tú o usted» todo el mundo tiene sus anécdotas divertidas o desagradables; en algunas familias lingüísticas (por ejemplo, la javanesa) hay que servirse de distinto vocabulario según el grado de dignidad de la persona a la que se habla.

Mas, pese a esas diferencias de categoría y de clase fijadas lingüísticamente, es más lo que persiste de común en el área del lenguaje, hasta el punto de que uno se impresiona humanamente cuando, desde fuera, escucha cómo se entienden los de arriba y los de abajo en la misma lengua, testificando así una mentalidad común, que subyace a toda delimitación y a cualquier búsqueda explícita de lo común.

c) Autoformación en la expresión

62 La importancia que tiene haber hablado a un niño de acuerdo con sus posibilidades personales y de todo tipo y seguir hablándole después de continuo —con estímulo, *feedback*, enseñanza, testimonio, etc.— lo advierte claramente quienquiera que reflexiona sobre lo que ocurre cuando eso falta, cuando se da forma equivocada o cuando se ha podido vivir de manera correcta. Pero es igualmente importante que aquel, a quien se habla, alcance una respuesta adecuada a sí mismo o, dicho de una manera más general, que pueda expresar lo que le mueve internamente. Los medios de expresión de que disponemos son numerosísimos. Uno de ellos es el lenguaje, tan céntrico y decisivo que hasta los otros suelen designarse metafóricamente como «lenguaje», y así se habla del lenguaje de la música y de la danza, del mimo y de los síntomas psicosomáticos. Parece como si la designación del «lenguaje» se empleara sobre todo refiriéndose a aquellos medios de expresión cuyo uso ha de aprenderse (como una lengua) y sólo en segundo término aquellas formas de expresión que son naturales y espontáneas, que son innatas.

63 Yo puedo dar expresión a un dolor mediante una cara desencajada, mediante gritos y sollozos inarticulados; me expreso así en un lenguaje universal que me es innato, pero también en un lenguaje accesible al capricho. Tan pronto como grito «¡ay!», el grito y el lenguaje entran ya en conexión, porque en otras latitudes eso se dice «Wai», o de cualquier otro modo. La expresión se sublima cuando digo «me duele», y se sublima aún más cuando hago la formulación de «tengo dolor de estómago». El medio de expresión tiene aquí, frente a lo que ha de expresarse, una mayor resistencia, porque tiene una normativa propia. El «ay» apenas puede ser verdadero o falso; es un len-

guaje en el que no se pueden cometer errores gramaticales o estilísticos ni se puede lograr una especial brillantez, como ocurren en las formas de expresión lingüística, como es el caso de las frases que hemos aducido y mucho más en las lamentaciones como la del rey Ezequías (libro de Isaías 38, 10-16) o en el lamento de Gretchen en el *Fausto* («Huyó mi descanso...», versos 3374-3413).

Cierto que en las grandes lamentaciones las más de las veces no se trata sólo de dolores corporales. Pero si éstos pueden también expresarse con el grito de un ¡ay!, los dolores (y las alegrías) del amor a una persona, a su pueblo y casa, a su Dios exigen la expresión mediante la palabra. Y sin duda que también la danza, el canto y la figuración plástica pueden jugar aquí un gran papel; pero nunca lo lograrán por completo sin alguna relación con la concepción, explicación y complemento lingüísticos. Y cierto que esos medios de expresión resultan hoy demasiado cortos en nuestra cultura «cerebralizada», en aras según parece de la expresión lingüística. Pero una consideración más atenta descubre sin embargo que no es que el lenguaje en sí domine a los otros medios de expresión, sino el lenguaje de observación objetivante, del tipo «tengo problemas de estómago, de amor o de sentido». El carácter verbal así reducido puede volver a ganar anchura, densidad y jugosidad mediante la relación con otras maneras de expresión. En lo que se echa de ver que los medios de expresión no lingüísticos forman una unidad indestructible con el lenguaje.

Esa unidad se mantiene hasta en las cimas espirituales más altas: algunos, como Kleist, por ejemplo, sólo paseando pueden alcanzar un desarrollo de las ideas; otros necesitan tener un lápiz en la mano para poder pensar escribiendo; hay muchos que sólo pueden pensar creativamente si explican algo a otras personas, dando así a las ideas la posibilidad de mezclarse en el curso de la conversación. Y en ocasiones, ¿no se transmite en una lección mediante el tono de voz, los gestos concomitantes, la vibración imponderable, etc., tanto como por medio del texto que, impreso tal vez después, se puede tener ante la vista, despojado de una parte de su vitalidad? Y, sobre todo, cabe decir lo contrario: ningún gesto, por sublime que sea, podrá nunca expresar por sí solo lo que Hölderlin ha expresado en sus últimos *Himnos* o lo que Hegel ha manifestado con las palabras de su *Fenomenología del Espíritu*.

65 ¿Y qué es ello? ¿Qué es lo que Hölderlin y Hegel han expresado? Pues justamente aquello que ha de leerse. Lo que ha de expresarse sólo alcanza una existencia ordenada mediante la expresión; y ello no sólo para los otros, sino también para el propio poeta y filósofo. Ciertamente que ya de antemano llevaban «en sí» algo, que después han «manifestado» sometiéndose a las reglas de un determinado género poético, a una determinada figura de argumentación filosófica. Pero esa forma ordenaba en el mismo proceso no tanto la manifestación externa sino también lo íntimo: la idea y, en cierta medida, también el sentimiento. Lo que aquí se dice de un caso concreto, tiene una importancia de principio. La manifestación lingüística es algo muy diferenciado, incluso en formas de comunicación relativamente primitivas, aun prescindiendo de otras más estilizadas. En la medida en que nosotros nos expresamos a través de las mismas, nuestro «interior» se diferencia de forma retroactiva. Esto se aplica a la humanidad en su conjunto, a diferencia de los seres prehumanos; se aplica a los hombres por impreciso que fuera su lenguaje y por tanto por impreciso que fuera su pensamiento, se aplica a los hombres todos por originarias que fueran sus fórmulas en las que expresaban sus sentimientos delicados. El que mediante una cultura lingüística degenerada no se construyan unas diferenciaciones, sino que más bien desaparecen o se ven impedidas en su aparición, no constituye un argumento en contrario, sino que es simplemente el caso negativo del principio del que aquí se trata.

66 Familiarizándonos con las formas de expresión, y fundamentalmente con el lenguaje, desarrollamos nuestras posibilidades, llegamos a ser nosotros mismos. Lo que no encuentra expresión queda baldío o busca una válvula de escape. Las personas, que por cualesquiera motivos no llegan a su expresión adecuada o no tienen el valor de llegar a la misma, son a menudo personas enfermas. De ahí que el hablar de sí mismos sea una necesidad elemental de casi todas las personas. De ahí también que el diálogo represente una de las piezas centrales en todo tipo de terapia, especialmente de la psicoterapia. El psicoanalista francés Jacques Lacan († 1981) hasta llegó a definir la curación de una enfermedad anímica como una liberación de la palabra *(libération de la parole)*.

Bibliografía: Heintel 1972; Keller 1979; Morris 1975.

3. *El lenguaje como medio y como mediación*

Precisamente cuando el hablar (y el escuchar) cumple bien 67
su función de mediación en la presencia del objeto, la presencia de las personas y la presencia de sí mismo, no entra propiamente en la conciencia. Somos conscientes de la realidad específica del lenguaje ante todo y sobre todo cuando se ve estorbada esa función mediadora. Precisamente en la deficiencia de los logros —en aquello que la forma concreta de lenguaje nos impide— se hace patente lo que el lenguaje realiza en el fondo y lo que puede conseguir en casos favorables. Y ahí se echa también de ver que dicha función mediadora se da a través de algo que tiene una realidad propia frente a lo que ha de mediarse.

En las páginas siguientes dibujamos cuatro situaciones, en las que el lenguaje aparece como un medio de la mediación en peligro. Nos orientamos principalmente por la función de presentación.

1) En *la mentira* se abusa de la confianza que normalmente 68
prestamos a lo que se nos dice —pensando que se nos transmite la verdad—. Tan pronto como nos percatamos de ello, sufre en principio una sacudida la fiabilidad de lo hablado: también hay frases «falsas». Con lo que, a la inversa, puede plantearse el problema de cómo una formación lingüística puede ser verdadera en general. Sin embargo ese problema resulta insoluble, cuando una frase se contempla sólo como unidad gramatical, y no más bien como afirmación de su contenido. Hay que partir a la inversa de la pertenencia del lenguaje a la verdad —lo que en todo caso es algo misterioso— e interpretar después la falsedad como un modo privativo, no de igual rango, de la relación con la verdad; la cual falsedad ciertamente que apenas sería posible sin la forma lingüística y oracional de nuestra relación cognoscente del objeto.

2) *Embotamiento* en el uso del lenguaje: como las palabras 69
utilizadas se desgastan, se alejan en demasía del contenido o quedan gravadas con connotaciones triviales, como además se emplean muchas palabras extranjeras cuyo sentido exacto se desconoce, y como se va arrinconando la plasticidad de las expresiones lingüísticas, por estos y otros motivos parecidos también la realidad aparece desdibujada, con contornos imprecisos, sin color y como de papel. Las palabras ya no «agarran»,

por lo que nuestra relación con la realidad es insegura y tenue; aunque también se dé el caso contrario. En cierto modo *e contrario* vuelve a hacerse aquí patente la con-constitución de la relación con la realidad, junto con las implicaciones que de ahí se derivan para una ética del lenguaje.

70 3) La experiencia de un discurso, que se me dirige *en lengua extranjera*, puedo vivirla en dos situaciones diferentes: según que esa lengua la entienda mal o muy bien.

Cuando el lenguaje del otro lo conozco de manera insuficiente, mi relación con la realidad falla una y otra vez. Una y otra vez tengo que reflexionar o preguntar por lo que significa esta o la otra expresión. Ello quiere decir que la mediación está inmediata: así lo que ha de mediarse se puede convertir en el medio discutido temáticamente. Pero mientras las expresiones constituyan el objeto de la atención no median con el asunto. Por el contrario, cuando la lengua extranjera la entiendo perfectamente bien, también se me convierte en tema central, pero por otro motivo: porque tomo conciencia de que lo expresado en una lengua sólo de manera insuficiente puede traducirse a la otra lengua. Con ello cada lengua se demuestra como un modelo de interpretación peculiar y siempre distinto, que está en conexión indisoluble con el mundo vital de la comunidad en la que se habla y entiende. (De estos hechos se ocupa la investigación comparada del contenido lingüístico: cf. Humboldt 1830/35, Whorf 1963, Gipper 1971.) Ninguna cosa significa de por sí lo que significa en nuestra lengua.

71 4) Lo hablado *se enajena en su simple consistencia fonética*. Esto puede ocurrir en situaciones muy diversas y de forma asimismo diferente: me llegan ruidos de la habitación contigua, ¿habla alguien? Escucho palabras en una lengua que me es totalmente desconocida y me admiro de su rica melodía. Un niño pronuncia lleno de recogimiento una palabra (por ejemplo, «c-a-s-a») y en esa sucesión fónica no identifica una casa. Ahí se experimenta cómo los signos fonéticos de una lengua —con escasas excepciones de las palabras onomatopéyicas— son signos arbitrarios, que de por sí (es decir, por su forma acústica) no tienen ninguna relación interna con lo que significan. Ninguna configuración sonora (ni ninguna escritura sobre el papel) significa nada de por sí, ni ninguna cosa lleva escrito su nombre sobre la frente.

72 Así, pues, lo hablado y lo que se muestra —tanto en los ca-

sos concretos como en principio— forman «una sola cosa» sólo por la vía fáctica, no de un modo esencial, sólo a través de una mediación contingente y no de un modo directo. Pese a lo cual forman un todo, tanto en el caso afortunado como en el que no se logra. Las frases precedentes de que ninguna cosa se dice como en nuestra lengua ni como en ninguna otra lengua, hay que oponer como complemento dialéctico la frase de Stefan George: «No hay ninguna cosa allí donde falta la palabra» (cf. Heidegger 1959, 157-216).

Por ello no sólo hay que superar la ingenua experiencia de una identidad de lenguaje y mundo —el mundo como un mágico paraíso lingüístico— con el descubrimiento de la pluralidad de lenguas y de la no naturalidad de la función señalizadora; sino que también hay que eliminar el peligro de una concepción extrínseca-tecnomorfa del lenguaje, que sigue al pie de la letra tales descubrimientos.

Todo lo original sólo puede interpretarse con los medios 73
que lo originado proporciona; de este modo ello a la vez se alcanza y se malogra. Por lo que respecta al lenguaje, que es algo originario, esa función la desempeñan la escritura, la lengua segunda o artificial y el lenguaje científico sujeto a unas normas lógicas. Tenemos aquí cuatro desarrollos del lenguaje que actúan y «funcionan» como tal lenguaje; tenemos aquí ante nuestros ojos los elementos y reglas combinatorias del lenguaje con una presencia objetiva y —en tanto que se trata de lenguas artificiales o de sistemas artificiosos de notación— con una transparencia constructiva. De ese contexto derivan los conceptos de «signo lingüístico», «sistema de signos», «*code*», etc. La interpretación del lenguaje según el modelo de la técnica de información electrónica y la transformación del mismo con vistas a una «comunicación» cada vez más vasta (junto con las reacciones que comporta y que, románticamente, anhelan por «originalidad») caracterizan en su conjunto y entramado la manera con que hoy se nos presenta cada vez más el lenguaje. No hay más remedio.

Sin embargo, habría que seguir siendo conscientes de que del análisis de la palabra escrita mediante la terminología íntimamente ligada al campo del lenguaje artificioso, sólo se puede obtener un modelo logrado por la proyección de esos conceptos y funciones al lenguaje de primer orden vagamente abierto que se habla en la actualidad. Ahora bien, en el len-

guaje de primer orden, por ejemplo, nada se «codifica» propiamente, porque para la codificación es necesario que el mensaje que se ha de traducir esté ya (lingüísticamente) formulado y que el *«code»* mismo pueda emplearse con toda claridad. Pues bien, ninguno de los dos supuestos se da aquí: mediante la formulación primaria una codificación se convierte en algo secundario, en un proceso de traducción a *otra* lengua; y el que nosotros tengamos a mano la lengua materna como un código objetivado (con gramática, diccionario, etc.) es un hecho muy tardío de la historia cultural, que tiene una relevancia mínima de cara al lenguaje vivo. Así, nos «enfrentamos» a la lengua siempre de un modo meramente secundario, cuando en realidad es algo mucho más fundamental y distinto de un instrumento del que nos servimos con vistas a determinados objetivos (transmisión de determinados mensajes). El lenguaje «ha surgido esencialmente con el hombre», siendo un «misterio que nunca se podrá explicar por completo» (W. von Humboldt, *Obras*, edic. de la Academia VI, 232, cit. según Liebrucks 1965, II, 116). El lenguaje ejerce una función decisiva en la constitución del mundo del hombre.

Bibliografía: Heintel 1972; Liebrucks 1964-1970, Apel 1974, Derrida 1974.

II

SOCIABILIDAD

Si el lenguaje es una de las instituciones sociales más funda- 74
mentales y si su realización representa normalmente un intercambio entre los hombres, resulta perfectamente natural el paso de las reflexiones sobre el lenguaje al tema de la sociabilidad de la existencia humana. La pertenencia a unos grupos organizados de hombres y el estar en comunicación con otras personas es un rasgo esencial del hombre (como individuo). La tarea que nos va a ocupar en las páginas siguientes será la de comprobar y desarrollar esta idea, y ello desde el «lugar» en el que, reflexionando filosóficamente, nos hallamos cada uno como individuos. Puesto que la reflexión es siempre un acto personal e individualizante, nuestro tema no será la estructura de las comunidades sino la importancia de la existencia en comunidades y en encuentros para el individuo.

Como la forma de socialización del hombre presenta enormes diferencias en las distintas culturas, no sólo en puntos concretos, sino también en los rasgos generales, una afirmación abstracta y general sobre la sociabilidad sólo podría obtenerse al precio de un formalismo extremo. Y con ello se perdería en buena parte el carácter de meditación que quieren tener nuestras reflexiones. Por ello nos referimos a formas de sociabilidad de nuestro tiempo y cultura, que, sin embargo, habrá que explicar sobre sus rasgos esenciales. Hemos elegido la expresión «sociabilidad» o «relación social», porque las expresiones «vida en comunidad, sociedad, grupo, animal social, relación, etc.» designan ya en su conjunto unas formas peculiares de «socialización», mientras que aquí se trata de una palabra que, frente a todas esas formas particulares, es neutral.

1. *El fenómeno de lo social*

75 Que cada hombre vive en algún tipo —y en muchísimos tipos— de asociación con otros hombres es un hecho universal. Antes de preguntarnos por qué es así —antes de indagar cuál es el sentido que subyace en el hecho— necesitamos hacernos una cierta idea, aunque sea genérica, sobre la pluralidad de las relaciones sociales. Y nos sale aquí al paso el hecho de que las innumerables y abigarradas relaciones sociales no son algo que el observador haya de poner *a posteriori* en un cierto orden, sino que casi todas surgen ya de un cierto orden: de un entramado relativamente estable de campos de relación, de una red de interacciones y de posibilidades de interacción estandarizadas. Esas estructuras están frente a las relaciones sociales del individuo en una relación parecida a la que mantiene el lenguaje frente a los distintos actos del habla. Así se pueden estudiar y reconstruir por sí mismas, como también es posible analizar por sí mismos los diferentes sistemas lingüísticos.

76 Como tales sistemas sociales, que se superponen de múltiples modos, podemos citar por ejemplo la familia, la parentela, las amistades, la aldea, el grupo de compañeros de trabajo, la empresa, la sociedad de vecinos, la comunidad eclesial, la clase, el Estado, etc. Pronto advertimos que *se* pertenece a una familia de manera distinta a como se pertenece a un Estado; a una pequeña aldea campesina de finales de siglo o a un pequeño lugar de un suburbio junto a la vía del tren; a un grupo de fundidores o de funcionarios de bibliotecas; a una parroquia alemana o a un grupo de base brasileño, y ello aun prescindiendo por completo de la manera especial con que cada uno vive su pertenencia a tales comunidades.

Para entender esas diferencias en la relación comunitaria dentro de tales comunidades se alude frecuentemente a ciertos contrastes típicos e ideales, como el de distinguir entre comunidades surgidas de modo natural y comunidades fundadas a discreción, entre comunidades estables y lábiles, entre las que se justifican por sí mismas y las que están al servicio de otra cosa, entre las fundadas en el compañerismo o en la jerarquía. Tales distinciones rinden buenos servicios de cara a su caracterización y clasificación, siempre que sigamos siendo conscientes de que son construcciones artificiosas. En la realidad ocurre a menudo que un sistema social (por ejemplo) ha de considerarse

más bien como fin en sí mismo que como a disposición de otra causa, sin que por ello se le pueda encasillar inequívocamente dentro de un tipo excluyendo al otro. Lo mismo cabe decir de las otras diferencias mencionadas.

Las relaciones entre hombres no discurren en el vacío 77
de unas posibilidades imprecisas, sino en el marco concreto de unas expectativas y funciones, etc., que de alguna manera están caracterizadas de antemano por la posición de los interlocutores en una comunidad, ya sea de forma relativamente duradera (varón, padre, profesor, contribuyente, vecino) o de forma más transitoria (presidente actual, compañero de banco, árbitro). Ni siquiera la relación «de hombre a hombre» es informal, sobre todo si se introduce con esas palabras, aunque tampoco en otros casos: cualquiera sea el quién, el cuándo, el modo y la medida en que ese aspecto pueda y deba marcar las relaciones, por la naturaleza misma del asunto que nuestra cultura expone de una determinada forma, es algo que precede y estructura nuestra capacidad y voluntad. De no existir tales estructuras inmanentes de las relaciones, éstas no sólo no podrían analizarse en abstracto sino que tampoco podrían afirmarse como una realidad auténtica y originaria. Las relaciones no serían más que la coincidencia cambiante en determinados puntos del espacio y del tiempo, y su red tendría la importancia y consistencia del movimiento molecular de Brown que son equivalentes a cero o muy insignificantes.

Tales estructuras tampoco subyacen objetivamente como un modelo para las relaciones individuales, sino que los hombres, que se relacionan entre sí gracias a ellas, se relacionan a la vez (y en cierto modo con antelación) con dicha estructura. El modo y manera, el tono fundamental, positivo o negativo, el grado de *identificación* con los cauces que vienen dados por la pertenencia a un entramado social, marcan profundamente esas relaciones. El ser social del hombre se relaciona consigo mismo en la medida en que se relaciona con los otros. O, dicho de manera más precisa, se relaciona con sus propias posibilidades existenciales, que le vienen presentadas por las expectativas de los otros, que a su vez están marcadas de antemano socialmente; y así se relaciona con el mismo que espera y a la vez con el espacio de acción social, en el que tiene lugar el encuentro.

Las mismas relaciones pueden ser de distinta calidad: rela- 78
ciones de cooperación o de lucha; la relación puede estar mar-

cada por la igualdad o por intereses (amor, odio, etc.); hay relaciones de todo tipo dentro del plano de igualdad, de superioridad o de inferioridad; relaciones unilaterales, bilaterales o plurilaterales, por sólo citar algunos puntos de vista que den idea de la amplísima paleta de fenómenos que pueden mencionarse. No es tarea nuestra en este punto acometer una amplia clasificación de los fenómenos sociales. En este contexto nos basta con avivar la conciencia de la pluralidad que presenta la estructura interna de la realidad social, antes de discutir filosóficamente su importancia humana.

Bibliografía: Hoefnagels 1966; Matthes 1973; Wallner 1975.

2. *Sociobiología, sociología y filosofía social*

Ahora bien, se discute la posibilidad e importancia de esa discusión filosófica. ¿Qué cometido le está reservado a la filosofía, cuando ya existe la sociología? Y ¿qué importancia pueden pretender la filosofía social y la sociología, tomadas conjuntamente, frente a las pretensiones de la sociobiología? Empecemos por esta última dificultad que es la más amplia.

79 La sociobiología es una teoría de los fenómenos sociales sobre la base de la biología; o dicho más exactamente: la interpretación poblacional-genética de un comportamiento animal. Se denomina población a «la comunidad de individuos potencialmente consanguíneos en un determinado espacio geográfico» (Vogel - Angermann 1980, 457). Cada animal, que se reproduce sexualmente, tiene por término medio la mitad de sus genes comunes con sus hermanos, un cuarto con sus «sobrinas» y «sobrinos» y un octavo con sus primos, etc. Ahora bien, suponiendo (cf. Wickler-Seibt 1977, 296s) que la meta objetiva a la que tiende todo comportamiento animal es en definitiva la conservación, transmisión y extensión de los propios genes, se comprende el comportamiento tanto «egoísta» como «altruista» del animal, como una variación en efecto (determinada por las circunstancias) de la estrategia, con la que los genes persiguen sus objetivos invariablemente «egoístas». Así se puede explicar no sólo por qué un león, que «desposa» una leona viuda con cachorros, a menudo destroza a mordiscos a los descendientes de su predecesor, a fin de asegurar a su propia

descendencia unas posibilidades de supervivencia superiores. Así se puede explicar asimismo por qué una liebre no huye inmediatamente que se le avecina un perro, sino que para advertir a sus compañeros tamborilea en el suelo, corriendo así un grave riesgo; tal comportamiento programado genéticamente pone en peligro los genes de esa liebre sólo en tanto que se encuentran en la misma; pero de hecho los salvaguarda en tanto que se dan en los parientes de su grupo, que generalmente los contienen en mayor medida que no un solo individuo: tres hermanos de un individuo representan 1 1/2 de la dotación genética del individuo en cuestión. De modo parecido se entiende por qué «la naturaleza» hace que la mayor parte de las abejas hembras renuncien a su propia reproducción para dedicar sus cuidados y alimentación a sus hermanas reales y a sus descendientes (Wilson 1980, 19; cf. Lévi-Strauss 1981, 368). Así nos acercamos a las leyes que estructuran la formación estatal de abejas, avispas y hormigas, que están dotadas con una disposición cromosómica haplodiploidea. Apuntando más a lo principal se abre incluso un camino hacia las causas de las instituciones sociales en general.

También la conducta social humana se puede entender así. 80
La risa conmovedora del lactante de tres meses, la injustificada dureza de padrastros y madrastras, el sacrificio de la vida por parte del bombero, la homosexualidad, todo tiene su utilidad objetiva de cara al futuro de determinados grupos de genes, que determinan el comportamiento según su sentido. Desde luego, concede también Wilson, que no todas las conductas se dejan entender sin más por la conexión con la herencia y de cara a la propagación de los genes; están demasiado alejadas de la naturaleza y son numerosísimas las formas comportamentales impuestas por la cultura y asumidas por imitación desde que —con toda claridad desde la revolución neolítica— el ritmo cada vez más rápido de la diferenciación cultural se injertó en el ritmo lento de la evolución biológica (mediante la mutación genética y la selección del entorno). Sin embargo la comprensión etnológica y sociológica ha de lograrse en definitiva desde el plano biológico, pues «ninguna especie, incluida la nuestra, posee un sentido o finalidad que vaya más allá de los imperativos creados por su historia genética» (Wilson 1980, 10). Así, existe el cerebro «porque fomenta la supervivencia y la multiplicación de aquellos genes, que dirigen su formación. El

espíritu humano es un instrumento de la supervivencia y la reproducción, y la razón no es más que una de sus múltiples técnicas» (ibid.).

Está claro que aquí la construcción del biólogo se enriquece con unas premisas materialistas, que le obligan a rechazar cualquier tipo de filosofía como acientífica, porque su ciencia se ha ido convirtiendo bajo mano en una filosofía. Pues la tesis de que no puede darse una auténtica evolución cualitativa —la aparición de algo realmente nuevo y superior—, porque en el plano de la perspectiva bioquímica y genética se abstrae de esas dimensiones, es naturalmente una tesis que ha de discutirse desde el ángulo filosófico. Pero también está claro que el sociobiólogo debe reprochar a los sociólogos todos el que «sólo proporcionan unas descripciones limitadas de fenómenos superficiales» (Wilson 1980, 9), cuya estructura profunda sólo él conoce. De ahí que los sociobiólogos procuren de manera bastante planificada reformar las especialidades sociológicas de las universidades estadounidenses en ese sentido.

81 Que también en el hombre se da una programación genética de formas de comportamiento social, es algo que las investigaciones de la etología han hecho ya verosímil (cf., por ejemplo, Eibl-Eibesfeldt 1972). Hasta qué punto la conducta es realmente innata y en qué grado se obtiene o se modifica por la cultura, es una cuestión que en muchos campos comporta numerosas inseguridades, y en la que la investigación progresiva deberá hallar respuestas diferenciadas. Si en el conjunto del comportamiento humano es el factor herencia o el factor aprendizaje el que debe presentarse como dominante es asunto que todavía no se puede dejar de lado. En cualquier caso, sin embargo, la explicación genética requiere, según parece, la teoría del aprendizaje para su complemento. Una teoría que con ninguna alternativa perfila sus contornos, que por lo mismo en determinados fenómenos como en sus contrarios ve otras tantas confirmaciones de su verdad, es una teoría que lo explica todo y no explica nada. Ha renunciado a su posibilidad de falsación —esencial para las teorías científicas— y se ha convertido en una teoría «metafísica» en el sentido peyorativo de la palabra.

Mas como afirmación sobre la estructura última del viviente en sí, que también deja pasar la diferencia fenomenológica entre naturaleza y cultura, necesidad y libertad, etc., siempre

en favor de uno de los dos términos, que no es otro que la naturaleza, se enreda en el dilema sobre el que habremos de ocuparnos en los capítulos sobre «cuerpo» y «libertad»: si todo está programado genéticamente, incluida nuestra actividad espiritual, y ello en el sentido de una finalidad ineludible, ya no tiene ningún sentido sostener como «verdaderas» las teorías sociobiológicas ni considerar su conocimiento como una oportunidad para cambiar nuestro destino, como hace Wilson (1980, 9, 196). Así, pues, hay que mantener la diferencia entre espíritu y naturaleza, así como la diferencia de método en biología y en sociología.

Ambas cosas van unidas. Quien allana la diferencia entre 82
ciencia y filosofía o, lo que es lo mismo, defiende una filosofía materialista, siempre correrá el peligro de considerar las diferencias metodológicas entre física y biología, entre sociología y biología, entre ética y biología, etc., sólo como provisionalmente válidas, como soluciones de emergencia que sólo pueden explicarse desde el estado inicial de la ciencia. La solución final eliminará en cada caso la forma «superior» de ciencia en favor de la «más básica». La pluralidad de las ciencias y la permanente irreductibilidad de las ciencias de grado superior a las respectivamente inferiores (que investigan el fundamento de la superior, que a su vez desde esa superior aparece como fundamento necesario aunque insuficiente) sólo quedará asegurada, cuando se acepte que los problemas filosóficos no pueden reducirse a problemas científicos. De lo cual se sigue que una sociología, que no esté dispuesta a abdicar en favor de la sociobiología, ha de incluir la apertura a una tematización filosófica de sus planteamientos y consecuencias así como —lo cual es algo fundamental— de su relación objetiva.

El contenido de estas reflexiones de principio y científico- 83
teóricas también se puede alcanzar teniendo en cuenta las autorreflexiones de los sociólogos, tal como se manifiestan, por ejemplo, en los grandes congresos. En Alemania la «controversia sobre el positivismo», surgida con ocasión del congreso de Tubinga de 1961, sobrepasó las fronteras de la especialidad (cf. Adorno 1969). Los principales competidores fueron entonces, de su lado, K.R. Popper y K. Albert, mientras que, del otro, se situaban T.W. Adorno y J. Habermas. El conflicto se debió en buena parte a que tanto Popper como Albert defendían una interpretación del trabajo sociológico desde el

ideal de una concepción estructuralista objetiva y ajena a cualquier valoración, mientras que Adorno y Habermas querían ver la sociología como un instrumento para el análisis de las relaciones dominantes con vistas a una sociedad mejor; es decir, de una forma valorativa y tomando partido. Prescindiendo de las diferentes concepciones de ciencia y sociedad, que allí entraban en juego, se pudo finalmente llegar a un acuerdo —al menos verbal— en el sentido de que el tipo y la selección objetiva de la investigación sociológica se intentan precisar desde los intereses del bien común, exigiéndose una tal determinación; pero que el logro de las teorías sociológicas ha de darse según unos principios inmanentes y puramente objetivo-metodológicas (cf. Schulz 1972, 158-178).

84 En el XX Congreso de sociólogos alemanes, celebrado en Bremen en 1980, se expresó de forma diferente la relación teoría-praxis de la investigación sociológica. En el ínterin los sociólogos habían alcanzado, dentro de la sociedad de la República Federal alemana, una gran participación en las funciones de interpretación de la existencia; elementos de las teorías y terminologías sociológicas (por lo general «de izquierdas») habían entrado en el lenguaje de la educación general. Contra la resultante «cientifización» de la conciencia práctica y el papel decisivo que a su vez habían asumido los sociólogos en la interpretación de la vida —con una increíble posición de poder de la que fácilmente podían abusar— se alzaron ahora sobre todo algunos sociólogos conservadores, como H. Schelsky (1975) o F. Tenbruck (cf. Matthes 1982). De nuevo se trata del problema de una comunicación deformada, del problema del ejercicio del dominio por parte de un pequeño grupo elitista. Ciertamente que ahora ya no actúa como marco de referencia ideal —dicho en forma muy genérica— la sociedad futura sin clases y sin represiones, sino más bien el recuerdo de formas sociales «adultas» de tiempos precedentes.

85 El que sociólogos importantes de todas las tendencias, cuando quieren hacerse una idea clara acerca de la orientación de su propia comunidad científica, se conviertan inmediatamente en filósofos, no tiene nada de sorprendente habida cuenta del tema mismo. La sociología (y naturalmente las ciencias sociales en su conjunto) y la filosofía social (junto con la teoría del conocimiento socio-científico) son corrientes de investigación abiertas la una a la otra y mutuamente dependientes.

La filosofía de lo social se refiere sobre todo a las cuestiones siguientes: ¿Hasta qué punto pertenece el otro, y hasta qué punto la comunidad, en la constitución del individuo, y a la inversa? ¿Bajo qué condiciones han de darse esas relaciones, en principio y en concreto, para que puedan considerarse logradas? En este contexto nos interesa sobre todo la problemática primera.

Bibliografía. Wickler-Seibt 1977; Wilson 1980, Adorno y otros 1969; Luckmann 1972; Schulz 1972, 144-218.

3. *Crítica de las posiciones extremas*

Para esclarecer la cuestión de en qué grado el «tú» y el «nosotros» entran en el «yo» podemos servirnos del análisis y de la crítica de las dos posiciones representativas que son el individualismo y el colectivismo. Ambas posiciones, que brindan una solución «categórica» de nuestro problema especulativo y práctico, pueden atribuirse a J.J. Rousseau.

El individualismo entiende cualquier forma de comunidad 86
humana (mientras ésta no sea «puramente natural», como es el caso de la familia) según el modelo de un libre acuerdo, por el que unas personas, que pueden disponer de sí mismas y de algunas otras cosas, se unen con vistas a una meta determinada que pueden alcanzar en común. Incluso cuando no ha tenido lugar ese pacto, la comunidad ha de entenderse cual si hubiera surgido mediante semejante contrato. Y ello porque la existencia y valor de la comunidad son secundarios frente a la existencia y el valor del individuo. Hay, pues, un argumento ontológico y otro ético en favor del individualismo. El ontológico dice: toda realidad es individual; los individuos tienen una existencia originaria y substancial, mientras que la existencia de la comunidad se funda en las relaciones de los individuos entre sí, donde la relación representa una categoría ontológica accidental, y diríamos que hasta la más débil. Y el ético: el valor de la persona es el valor supremo; cada uno tiene unos derechos originarios a disponer de sí mismo, en tanto que nadie tiene unos derechos originarios para disponer de los otros (si no es de manera transitoria y en favor de esos otros, como es el derecho paterno); es decir, que los derechos de los otros a disponer de mí

surgen del hecho de que yo renuncio a una parte de mis propios derechos a disponer de mí y los pongo en manos de otro.

87 El colectivismo arranca de la idea de que un todo se entiende como tal no desde las partes, si éstas se toman en un sentido absoluto, es decir, no *como* partes. El todo precede más bien a las partes. El modelo fundamental es aquí el organismo organizado; más aún, se habla del cuerpo social, de corporaciones, etc. También aquí se da una argumentación ontológica y otra ética. La ontológica dice: lo que tiene una normativa formal propia tiene también su propia existencia; y así como la normativa formal no puede derivarse de la forma de los individuos aislados, tampoco la existencia de la comunidad de la existencia de los individuos. Por otra parte, los individuos se pueden entender perfectamente bien como elementos de una comunidad, con lo que la existencia de ésta tiene una preeminencia sobre la del individuo. Lo mismo ocurre en el aspecto ético: el bien común precede al provecho particular; sólo cuando el hombre encuentra una comunidad amplia por la que poder sacrificarse encuentra también su perfección personal.

Ambos modelos teóricos representan concepciones y propósitos irrenunciables. Cabe mediar entre los mismos de modo que se haga patente que comunidad e individuo se relacionan entre sí dialécticamente, no pudiendo darse uno sin el otro. De donde se sigue que ninguno es reducible al otro. Esta idea la obtendremos en las páginas siguientes mediante una crítica a ambos modelos parciales. Que el peso mayor de la crítica recaiga sobre los puntos débiles del individualismo está motivado por la tendencia de nuestra actual sociedad occidental hacia esa dirección.

a) Crítica del colectivismo

88 Contra la interpretación y reestructuración colectivista del ser comunitario se pueden aducir en parte los argumentos que utiliza el individualismo en su favor. La comunidad nunca precede al valor individual y a la libre decisión de sus miembros de modo que pueda surgir sin su libre consentimiento y en el sentido de que todos los derechos de los individuos sólo puedan fundarse en una disposición comunitaria. Lo primero: más allá de todos los factores naturales, que fundamentan úni-

camente la tendencia a una comunidad pero no la comunidad misma, y más allá de cualquier violencia que sólo puede tener una función subsidiaria, el factor constitutivo más importante e irremplazable de toda comunidad que pretenda ser digna del hombre o simplemente funcionar, es el consentimiento de vivir en ese pacto y la libre sumisión a sus leyes. De ahí que los depositarios de la autoridad deban procurar la mayor identificación posible de los miembros con su comunidad y posibilitarla al mismo tiempo. Pues la coincidencia de muchas voluntades individuales en una realidad común, que responde en su orden a las necesidades de los particulares —y así precisamente a las necesidades sociales— constituye la verdadera esencia y «substancia» de cada comunidad particular. Esa coincidencia de los individuos sólo puede lograrse en general a condición de que en tal comunidad se respeten ciertos derechos fundamentales del individuo y se puedan satisfacer ciertas necesidades elementales. Esos derechos fundamentales preceden a la pretensión legal de la comunidad y de sus funcionarios sobre el individuo; para llegar a ser un derecho válido deben empezar —al menos en las sociedades democráticas— por formularse y decretarse en forma de ley. Ahora bien, esa disposición tiene el carácter de un reconocimiento oficial de un derecho que precede al derecho positivo. Lo que en el campo estatal se revela claramente en su índole peculiar —bajo el título de «derechos fundamentales» o «derechos humanos»— porque obtiene sus perfiles por la diferencia con el derecho positivo, vale también para grupos menores. Así, por ejemplo, la educación, que pretende hacer del niño pequeño una persona mayor de edad y responsable, no debe oponer simplemente a las travesuras del pequeño la frontera de los mandatos y prohibiciones (y de los correspondientes «reforzamientos» positivos y negativos); y ello por el propio interés del niño. Debe hacerse de tal modo que el niño no se vea obligado a aceptar ese freno simplemente porque no puede romperlo, sino que en cierta medida será capaz de aceptarlo por el sentimiento de ser amado. Así, pues, los educadores no deben tratar al niño como un objeto de su propiedad, sino que han de respetarlo como sujeto de unos derechos originarios; es decir, como a un ser libre, que como tal ha de ser aceptado a fin de que llegue a serlo de una manera efectiva. (Que en las relaciones de comunidades menores con formas sociales más elevadas existan o deban existir estructuras similares

a las que median entre individuo y comunidad, es un tema de la filosofía social y no ya de la antropología.)

b) Crítica del individualismo

89 Contra la interpretación y realización individualista de la existencia en comunidades no basta con referirse a que en todas partes y en todos los tiempos los hombres han vivido en asociaciones, porque también ha habido siempre personas que de grado o por la fuerza se han embarcado en una emigración exterior o interna. Más bien hay que mostrar que cada comunidad tiene una estructura interna, que no puede reducirse a cuanto depende de la voluntad de las partes que estipulan el contrato social. Y hay que demostrar que los individuos que disponen libremente de sí mismos es verdad que son simples individuos frente a grupos más amplios que han de empezar por constituirse, pero nunca simple y llanamente; es decir, que cada «yo» está en una relación esencial con el «nosotros» y con el «tú».

En toda forma de comunidad humana entra el fenómeno de la autoridad. Uno o varios miembros pueden formular a otros unas exigencias, que tienen su fundamento jurídico en el hecho de que aquellos a quienes se dirigen son miembros de esa comunidad. Con ello vienen dados ciertos deberes, que pueden recordar otros miembros los cuales, al hacerlo, ejercen una función de autoridad. Tales funciones de autoridad pueden estar institucionalizadas en determinados cargos. Una mujer que recuerda a su hombre los deberes que tiene como marido, no habla como María Obermair sino como representante de la institución moral que es el matrimonio; está ejerciendo una autoridad. El que pueda ejercer dicha función como afectada personalmente y frente a ese determinado hombre tiene naturalmente su fundamento en el hecho contingente de su contrato matrimonial. Pero ninguno de los dos han creado esa forma comunitaria del matrimonio, sino que simplemente la han adoptado para sí, y desde luego que no sólo porque esa institución ya existiera antes, pues, aun habiéndola descubierto ellos por primera vez, se hubieran encontrado inmersos en una red de derechos y deberes (formulados externamente), de los que sólo poco a poco habrían ido tomando conciencia y que,

por tanto, no tenían necesidad de ser pactados explícitamente para ser válidos.

A eso se puede objetar que tales derechos y deberes van implícitos justamente en el sí del contrato, en el que al menos se mencionan ciertas obligaciones, con lo que serían válidas sólo por tal contrato. Pero lo único que con ello se expresa es que cualquiera es, por ejemplo, libre de contraer o no un matrimonio. Mas ¿por qué la discrecionalidad de desposar o no (a esa persona) no puede prolongarse en la discrecionalidad de responder o no a sus expectativas? Sólo porque el contrato matrimonial no crea en principio unos deberes, sino que expresa únicamente la aceptación por ti y por mí de dichos deberes.

Pero ¿no será acaso que surgen ciertos deberes únicamente 91
porque yo he renunciado voluntariamente en manos de otros una parte de los derechos a disponer de mí, que sólo a mí me competen originariamente y en principio, a fin de obtener la correspondiente participación en los derechos de los otros? Cierto que unas exigencias fácticas de otros sobre mí todavía no constituyen un deber por mi parte, pues que de otro modo no se podría distinguir entre exigencias justificadas e injustificadas. También es cierto que en parte renuncio a mis derechos a disponer de mi tiempo y mi dinero en favor de otros, cuando entro en una empresa, en una asociación o en un matrimonio. Pero ¿a qué derecho tengo que haber renunciado para que otros puedan poner en mí la expectativa justificada de que seré amable o comprensivo con ellos y de que no voy a vivir como si fuera simplemente un habitante del centro de la tierra?

Y sólo puedo renunciar a algo con lo que a mi vez estoy en relación de posesión. Además, un derecho al que puedo renunciar tiene que ser un derecho que me pertenece, que es mío y no de otra persona. En el concepto de derecho entra ya el reconocimiento por parte del otro, y eso incluso cuando tengo, o creo tener, un derecho (natural) a ese reconocimiento. El derecho a disponer de mis cosas es un fenómeno social, no un hecho presocial. Que tenga que reconocerse la exclusividad, específica de todas las propiedades, para que exista un derecho, demuestra que la sociabilidad no deriva del intercambio de propiedad, sino a la inversa: toda exclusividad legítima de la propiedad se remonta a una determinada configuración de la relación social —ya dada— con vistas a los bienes y logros que cualquiera puede aprovechar. Finalmente, nadie empieza por

ser individuo para socializarse después. Más bien empezamos por crecer en una forma de relación social, desde la que podemos pasar después a otras relaciones cambiantes.

92 Este último motivo se ha desarrollado especialmente desde la psicología evolutiva. La persona sólo se convierte en un centro independiente de conciencia y actuación (en un «yo») en el curso de una maduración psíquica, en el que —sobre todo durante las primeras fases— la madre y el padre juegan el papel indispensable de una persona de referencia estable (cf. Spitz 1967). El niño no crece internamente, si no se le habla de cara a unas posibilidades, que él empieza a desarrollar. Si no se le habla (en toda la amplitud que esta expresión comporta) no alcanza el lenguaje. Según sea quien habla y como se habla a un pequeño ser humano, así será el fundamento permanente de su posterior construcción vital: como apoyo o como lastre, pero en cualquier caso como una realidad insuprimible. Así cada uno lleva de algún modo en sí a sus progenitores, hermanos y educadores, y como esto vale a su vez respecto de éstos, quiere decirse que tiene también una comunión incalculable con personas del pasado, si bien es cierto que en medida decreciente en general según que se va alejando de ellos en el tiempo.

El que los padres junto con su amor, que da a luz al ser humano, recomienden también sus juicios y prejuicios, sus posturas y formas de vida, conscientes e inconscientes de la imitación infantil, es un hecho que a la vez vincula a los jóvenes con una determinada cultura, como es la que domina en la familia, la clase social, el país, la región cultural, etc. El desarrollo del yo desde el seno materno físico y psíquico hasta su independencia es a la vez un adentrarse en nuevas formas y calidades de unas relaciones sociales. El «ser conducido desde fuera» y el «control interno» así como la «identidad del yo» (en sentido psicológico) no son concebibles en modo alguno sin una permanente comunicación social (E.H. Erikson 1956/57 y 1965).

93 Ciertamente —es la objeción que podría hacerse— el hombre es desde sus formas iniciales un ser social, al igual que lo son los otros primates. Mas como lo que importa es que se libere del control exclusivo de los instintos aprendiendo a dejarse guiar por reflexiones racionales y éticas, ocurriría que la genuina humanización se da con el desarrollo desde el contrato social hasta el individuo autónomo y en definitiva irreme-

diablemente solitario, es decir, con la «individualización» (C.G. Jung, cf. Jacobi 1971 y 1978, 109ss). En el *telos* de la evolución personal estaría la asunción de la soledad, que yo solo he de llevar a cabo y que es interior al yo reflexivo y que va más allá de cualquier inmediatez.

Desde luego: hay una soledad última, que parece venir impuesta a cada adolescente y adulto, y de manera muy especial quizá a quienes pertenecen a la moderna cultura europea. Ésta está en un plano antropológico más profundo que el fáctico estar solo y sentirse solo, que se da cuando he caído al margen de la vida social, he sido abandonado por mi compañero o por cualesquiera traumas infantiles mis contactos han sido escasos. Esa soledad profunda puede hacerse consciente en el contexto de semejante experiencia de separación, aunque también puede encubrirse al ocuparse uno de lo que falta. Y, a la inversa, la soledad también puede irrumpir en la máxima felicidad y en encuentros intensos. Su contenido es la tautología, que realmente no es una evidencia: que yo soy yo, que todas las identificaciones no son sino rodeos de efecto transitorio, no una exoneración del peso del tener que ser uno mismo.

Pero la experiencia de estar referido esencialmente a sí mis- 94
mo se encuentra en dos maneras en el horizonte del otro: primero, negativamente, en tanto que el otro se demuestra como un extraño, que escapa a una colonización permanente por mi parte; y, segundo, positivamente, en tanto que el otro sólo se hace experimentable como tal otro, en su propio ser. Surge así esa experiencia fronteriza en el tránsito entre los dos modos de vivir una relación interhumana. «La mayoría de las veces y en primer lugar» —para emplear una expresión de Heidegger— nosotros nos movemos en el primer tipo de relación, en el que cada uno utiliza a los demás como medio para sus objetivos centrados en el yo, al menos hasta un cierto grado. Simultáneamente nuestra autorrelación se caracteriza porque todavía no ha tenido lugar o se evita la confrontación con la aspereza de la soledad del yo. Ese egoísmo primario nunca se elimina por completo; su secreta tesis fundamental de que yo soy el centro *del mundo*, porque soy el centro *de mi mundo*, nunca es rebatida de modo definitivo (aunque propiamente en el campo de las «convicciones» prácticas inmediatas una «refutación» no tiene ningún sentido). Sin embargo sí que puede estar más o menos educado por la postura del amor altruista, que ofrece al

otro su propio ser (junto con el *de su* mundo) cediéndole el puesto de manera positiva. Pues —y esto es lo decisivo— yo no puedo capacitarme a mí mismo para aceptar el «hecho» de que yo no soy más que yo y que he de serlo —aceptación que nadie me puede arrebatar—. Eso es algo que sólo puede hacer el otro, que en la experiencia de soledad se vive como el inalcanzable, como alguien que está al otro lado del abismo que yo no puedo salvar; uno para el otro. Así, la soledad suprema del individuo no está en oposición a su referencia esencial hacia los otros. Ambos aspectos se relacionan «dialécticamente». Por eso de la referencia al carácter indispensable de la existencia del yo, que —para decirlo con G. Marcel— está en el campo del «ser», no se puede sacar ningún argumento en favor del individualismo, que en definitiva siempre piensa al individuo desde la propiedad privada, es decir, desde lo que se puede «tener».

Bibliografía: Nell-Breuning 1950; Kopper 1960; Ulrich 1974, 75-160, Waldenfels 1980, 189-204; Wucherer-Huldenfeld 1980.

4. *El yo y el otro*

95 Considerada objetivamente, una relación entre yo y el otro es una relación entre dos personas, unilateral o recíproca. También yo puedo contemplar mis relaciones de un modo objetivo y distante; pero en tal caso no las hago objeto de estudio de la misma manera que las vivo. Mas, si lo hago, empleo los pronombres personales «yo», «él» («ella», «tú», «nosotros»), etc. Ahora bien, éstos no funcionan como designaciones de una cierta cantidad de personas para separarlas de la suma total. Eso lo realizarían exactamente igual de bien los nombres propios y los apelativos. La función discriminatoria es verdad que pertenece al sentido de los pronombres personales, pero no lo constituye. Quien emplea las expresiones «yo» o «tú», etc., no sólo señala claramente el objeto del que habla, sino que a la vez se sitúa en una determinada relación con las realidades señalizadas; y esa relación no es la que media respecto del objeto de una afirmación, sino respecto de mí mismo en tanto que hablante y respecto de ti como aquel al que me dirijo; y ello de tal modo que ese ponerse en relación no es algo adicional frente a la separación identificadora.

Más bien cabe decir lo contrario, por cuanto que cualquier discurso sobre objetos —incluidos tú y yo— es mi discurso o habla a ti (o a vosotros), sin que para ello sea necesario utilizar las palabras «yo» y «tú». Se podría decir que también se les incluye. Ello es cierto por lo que respecta a la relación que hay entre hablar y hablar a (habla y alocución), hasta el punto de que se puede decir que tal relación se expresa con toda pureza cuando no está tematizada lingüísticamente; pues tan pronto como las palabras «yo» y «tú» aparecen explícitamente, entra en juego de modo inevitable la función discriminatoria y con ella la objetivación de los hablantes frente a algo hablado. Se pueden enumerar las personas aludidas: yo y tú y él y ella y quienquiera que sea. Ahora bien, en el hablar y en el ser hablado ni yo ni tú somos dos, sino la unidad de una mutua relación personal con una reciprocidad irreductible. Los pronombres personales no pertenecen primordialmente al campo objetivo del habla sino a la actualidad del acto interpersonal y locucional que se conjuga según las posibles combinaciones de los pronombres personales (y/o de las correspondientes terminaciones flexivas)

Toda reflexión sobre la posicionalidad social del hombre 96
debe por ende tener en cuenta el poner de relieve la cualidad de vivencia subjetiva de las relaciones sociales, tal como se expresa en los pronombres personales, ya sea asumida en el discurso objetivo y no suprimida en aras de una idea relacional, que puede aplicarse indistintamente en la física y la psicología. Pero esto debe hacerse de tal modo que se pueda reconocer en lo dicho allí; de lo contrario se queda en una pura información cognitiva sin llegar a una comprensión totalmente humana. La psicología debe hablar objetivamente de lo subjetivo, de lo subjetivamente subjetivo.

Hasta ahora estamos hablando del sujeto y de la subjetividad como de un ente de determinada especie y de su manera de ser. Con lo cual hemos prescindido de la dialogicidad en que la subjetividad se da exclusivamente. Hemos hablado de la misma desde un punto de vista neutral, sin pensar que nuestro discurso es sin duda una realización subjetiva y siempre desde una determinada perspectiva centrada en el yo, en la que entran las formas de vivencia «subjetivas» y los intereses «subjetivos» también.

a) Interpersonalidad e intersubjetividad

97 Por otra parte, sin embargo, hemos intentado aislar lo puramente subjetivo, ya que se trataba de exponer una teoría de valor objetivo que, por lo mismo, tiene que ser verdadera. En la exposición de dicha teoría entra la pretensión de que debe ser plausible a cualquiera. La verdad exige objetividad, y en la objetividad entra la intersubjetividad. Lo «intersubjetivo» apunta a la pretensión de validez que se reserva a las afirmaciones: todo posible sujeto cognitivo debe admitir que esta determinada afirmación es verdadera. ¿Y por qué es ello así? Porque lo verdadero se define como lo idéntico a sí mismo; es decir, que excluye de sí lo que está en contradicción con él (cf. el principio de contradicción). La verdad es una y tiene su determinación precisa en sí misma, antes de cualquier apropiación individual por el conocimiento. Así la intersubjetividad de la validez de una afirmación depende de la objetividad de tal validez, es decir, de la verdad de la afirmación. Y, naturalmente, no a la inversa, porque la defensa común de la misma no hace que ésta sea verdadera.

Cierto que el individuo aislado sólo con muchísima dificultad supera sus opiniones subjetivas y llega a la verdad objetiva; para ello se requiere la corrección mutua, la instrucción, etc. Aunque ya ahí se supone la capacidad fundamental de cada uno para avanzar un poco en el conocimiento, incluso a solas. De otro modo yo no podría saber si la corrección que se me hace está justificada o no, y los ciegos enseñarían los colores a los ciegos.

Pero en la medida en que cada uno consigue elevarse a la objetividad del conocimiento y eliminar lo contingencial de sus opiniones con su punto de vista, en esa medida realiza la idea del conocedor en general (y definitivo). Esa idea posee una unidad interna, como la tiene la idea de verdad, de la que depende. A la unidad interna de la objetividad responde la unidad interna de la subjetividad ideal, y no ya de los puntos de vista de muchos sujetos que son siempre subjetivos y están ligados a los más diversos intereses, sino del único sujeto «trascendental», en el que participan todos los sujetos cognitivos en tanto que conocen de un modo realmente objetivo. Por consiguiente, el elemento «inter» en la expresión «intersubjetividad» no significa una relación entre sujetos, entre tú y yo y

cualesquiera otros, sino que la diferencia entre las opiniones de los diferentes sujetos desaparece ante cuestiones idénticas, cuando esas opiniones son verdaderas. Los múltiples sujetos se convierten de algún modo en uno solo al disolverse en el «yo trascendental», donde el adjetivo «trascendental» significa aquí lo que está más allá de la experiencia y la hace posible.

98 Ahora bien, ¿en que relación están intersubjetividad e interpersonalidad, cuando con esta última expresión se indica el hecho de la mutua relación entre yo y tú, etc. y, para decirlo con una fórmula abstracta, la relación entre personas? En la tradición idealista se ha intentado entender ésta desde aquélla; lo que equivale a considerar los numerosos «yo» con sus opiniones y puntos de vista contrapuestos como una degeneración de y como un estado previo a la unidad del único sujeto. Y ciertamente que una interpersonalidad sólo es posible cuando es posible la intersubjetividad. Pues cuando los hombres no son capaces de llegar a unas convicciones comunes, que son sólidas, o al menos de relativizar de cara a la única verdad la diversidad de unos puntos de vista irrenunciables, entonces no es posible una convivencia humana. Y sin embargo la idea de la intersubjetividad ofrece una base demasiado estrecha como para levantar sobre ella una teoría de las relaciones interpersonales. Y ello por tres motivos.

99 Primero: la diversidad cualitativa y correlativa de los polos de relación, que están representados —tácita o explícitamente— por los pronombres personales, no se deja reducir a la pluralidad homogénea de los muchos «yo» o «conciencias» o incluso «yo parciales»; la siempre distinta reciprocidad, y no sólo la yuxtaposición, se pierde con ello. «El yo» se puede poner en plural, pero no la palabra «yo».

Segundo: la forma adecuada de la relación entre sujetos cognoscentes es la discusión, que establece ya como su meta el común hallazgo y aceptación de dicho conocimiento. Una forma emparentada de convivencia es la cooperación de muchos en el logro de una determinada obra. La unidad del objetivo, que todos persiguen, es aquí el fundamento de la unión. Pero puede ocurrir que la meta compartida por todos no consiga establecer una relación entre los distintos sujetos, de modo que dicha meta, en todo caso común, no puede realizarse. Además, en lo interhumano no siempre se trata de la consecución de una meta común: a veces se trata de domesticación y seduc-

ción, de dominio y veneración, de explotación y sentimiento de grupo, de amenaza y desinterés, de dar la vida y de matar. Los hombres juegan entre sí, pero no juntos.

Tercero: en el horizonte de la intersubjetividad los sentimientos, los intereses, las historias previas y los sueños de cada uno no desempeñan más que un papel distorsionante, que amenaza la comunicación libre de dominio y, con ella, la unión de los sujetos en un sujeto único; en cualquiera de los casos no les corresponde ningún papel esencial. Pero sí que constituyen el material del que se forman las relaciones interpersonales, incluido, por ejemplo, el diálogo (que no tiene por qué entenderse desde su forma especial, la discusión).

b) El otro

100 El observador distingue a uno del otro; son dos; exactamente igual se distingue el otro del uno, el segundo del primero como el primero del segundo; cada uno puede ser tomado como el primero o como el segundo. Por el contrario, yo me refiero a ti o a éste, con lo que pongo la distinción entre yo y tú o éste, lo cual se puede formalizar como la distinción en relación de uno mismo y de su otro. Esa relación tiene una orientación determinada, que es irreversible en la exposición y que privilegia a un «polo» como el primero (28). La relación conmigo mismo es esencialmente distinta de la relación con otro, y ello fundamentalmente porque, con independencia de todas las modificaciones de la relación común entre ambas relaciones, siempre constituye «mi» ser total subjetivo (29 y 190; 193ss).

101 ¿Qué es lo que constituye la peculiaridad de mi relación primaria conmigo mismo, de mi ser yo? Yo me soy familiar a mí mismo. Me vivo a mí y a mi mundo en cierto modo desde dentro, desde su centro. Este hecho se condice muy bien con que yo pueda saber muy poco de quién soy en el fondo o de que me resulte extraño a mí mismo, pues el ser en sí propio del yo es algo totalmente distinto del saber teórico, y la familiaridad, que pertenece al ser uno mismo, fundamenta incluso la posibilidad de que yo mismo no me conozca a fondo. A diferencia de esta concepción del propio yo, por la que mi ser y mi mundo se me ofrecen permanentemente desde dentro, el otro me sale al encuentro desde fuera, encarnado en un cuerpo, y a

través de él tan accesible como oculto. Su conducta (inglés: *Behaviour)* deletrea ciertamente una parte de su pensamiento, de sus actitudes, etc., pero justamente sólo una parte y en ocasiones también sólo parcialmente. A diferencia de lo que querría establecer el bahaviorismo, el interior en modo alguno se traduce por completo en la conducta, y mucho menos se asimila a ella. No sólo porque el otro puede ocultar de propósito sus sentimientos e intenciones y hasta simular algo muy diferente, sino también porque la manifestación corporal expresa el carácter y la disposición fundamental de un hombre de una manera en que pueden entrecruzarse otros rasgos (belleza/fealdad, enfermedad, figura heredada, etc.). Pero sobre todo porque el otro me sale al encuentro como *otro*, que también tiene un yo, pero que no es yo.

La misma asimetría que se echaba de ver respecto de la rela- 102
ción conmigo mismo y con el otro, según la determinada forma de ocasión y conciencia, vuelve a darse en la forma de estima y valoración, de amor. Yo soy para mí mismo el más próximo, el más importante y querido —en cualquier caso en principio y luego las más de las veces—. El mundo es ante todo mi mundo; en él es importante lo que es importante para mí. Mis opiniones, preferencias, etc. simplemente por ser mías se me aparecen como lo normal y natural. ¿Cómo experimento yo en principio al otro, sus opiniones, sentimientos y propósitos? Como una amenaza y/o como una realización para mí. Así, pues, mi tendencia será la de colonizarlo o al menos neutralizarlo: conseguir que se porte bien conmigo, que no me desprecie, condene, engañe, explote, etc. Si no lo consigo, queda la posibilidad de hacer soportable mi humillación (pobreza, impotencia, etc.) mediante la identificación con el otro: así, participo respetuoso en el poder «de mi general», en la belleza «de mi amada», en la inteligencia del premio Nobel, de mi conocido, de «mi premio Nobel».

Pero aun lográndolo, queda siempre el miedo de que el otro domesticado pueda dejar de ser «mío» e irrumpa en su alteridad, que no deja de ser su peculiaridad originaria. Pero más hondo aún se asienta el miedo, que comporta a la vez una especie de esperanza: el temor de que mi colonización pueda resultar demasiado bien; porque entonces yo tendría poder y seguridad. Pero no es eso sólo lo que me interesa: prefiero más bien que el otro me afirme libremente, sin violencias ni sub-

terfugios. Para ello tengo yo que liberarle de las ligaduras de las concepciones y juicios por los que «me las he arreglado» con él, y dejarle que asuma la independencia de sus iniciativas; más aún, debo darle un margen de confianza en el que pueda actuar por sí mismo. Mas para ello tengo ya que confiar ampliamente en él, con lo que eso comporta de riesgos, valentía y prudencia.

103 Desde esa perspectiva del yo vive también el otro, desde la organización de su conciencia como de su motivación. En esa su perspectiva yo soy el otro. Y también esto juega un papel importante en la manera en que yo me encuentro con el otro: lo que yo sé a lo que me imagino acerca de mi posición en la conciencia, en el juicio y en la vida de los demás. La mutua relación en desplazamiento constante desde tales perspectivas de reacción dinámica desde la propia mismidad a la mismidad del otro es lo que constituye la vida interhumana. Y tiene que fracasar o limitarse al plano de una cooperación objetiva y del intercambio de cosas y servicios (lo que también es una forma de fracaso), en tanto que esté dominada por la actitud del que permite vivir al otro en tanto que distinto de mí, como la negación de mi egocentrismo primario, justamente sólo como «el otro» que, como tal, por ninguna otra cosa se define sino porque no es yo, mi yo. En la reflexión solitaria, en la que estoy a solas conmigo mismo, todo aquel que intercambia o puede intercambiar el «tú» conmigo, se me convierte en «el otro».

104 Pero tan pronto como la libre donación de ese otro, que de su alteridad pasa a su mismidad, la experimento en el sentido de que afirma mi propio ser yo mismo —«¡es bueno que estés ahí!»—, descubro también que con ello se liberan y desarrollan mi ser y la fuerza de mi autoafirmación, descubro que yo esencialmente he pertenecido al otro de modo que él me puede dar a mí mismo; mas no porque yo pueda así arrancarme de él para pertenecer sólo a mí. Y así descubro a la vez que también el otro me pertenece, de modo que soy capaz con mi simpatía de colaborar a su propia simpatía. Si esa simpatía ha de afectar ciertamente a la mismidad más íntima, debe ser una simpatía generosa, que deja al otro en su ser él mismo y en su intimidad. Todo dolor que mana de unas relaciones deficientes o rotas y toda la felicidad que brota de unas relaciones logradas tienen su fundamento en el hecho de que ningún «yo» se pertenece en exclusiva a sí mismo.

Sin embargo, la comparación de la relación de mismidad con la relación de propiedad ha venido jugando desde los comienzos de la edad moderna un papel preponderante en la filosofía y en la vida social (en la que entra también lo personal). Los conceptos de «yo» y de «privado» se han convertido en buena medida en conceptos intercambiables: el otro se ha trocado no sólo en un problema existencial sino también —por lo que respecta a su comprensibilidad— en un problema filosófico de principio. Pero este aspecto del tema «yo y el otro» los trataremos en el capítulo dedicado a la conciencia (187-190).

Bibliografía. Sartre 1962, 299-548; Pressault 1970; Buber 1965; Casper 1967; Levinas 1974.

III

HISTORICIDAD

105 En la marcha de la reflexión antropológica nos topamos con el tema de la historicidad de dos modos. De una parte, la historicidad se demuestra como un factor distorsionante en el esfuerzo por establecer un concepto válido del ser humano por encima del tiempo: las manifestaciones de lo humano con el correr de los tiempos son demasiado distintas, y nuestro pensamiento está demasiado ligado a nuestra propia situación histórica. (Acerca de este problema ya hemos tomado posición en los números 40-43). Por otro lado, en la realización existencial específicamente humana entra el situarse en el presente mediante una determinada relación con el futuro y con el pasado. El hombre es un ser que vive en la historia. De este hecho vamos a ocuparnos en las páginas siguientes. Para ello arrancamos de una reflexión sobre la historicidad de la historiografía, avanzamos después desde la idea objetiva de tiempo al tiempo del sujeto y, finalmente, elaboraremos a partir de ahí un concepto de la historicidad.

1. *La historicidad de la historiografía*

106 La historia (que comprende la investigación y exposición de los hechos pasados) está obligada, como cualquier otra ciencia, al ideal de la objetividad. La historia refiere «qué es lo que ha ocurrido realmente» (Ranke), a diferencia de la leyenda que mezcla lo verdadero con lo inventado, y más aún de la narración poética, que se escucha ciertamente con gusto, pero de la

que nada se cree (ni siquiera cuando por no creer había que pagar; los argumentos históricos representan por sí mismos una recomendación mejor que las amenazas). Pero, si esto es así ¿por qué la historia ha de escribirse de nuevo en cada generación? El conocer ¿no equivale a conocer de una vez por todas?

Algunos de los motivos por los que hay que reemprender 107
de continuo la tarea de escribir la historia, pueden compaginarse perfectamente con el ideal de la objetividad supratemporal del conocimiento: empiezan a fluir nuevas fuentes (un archivo que se abre, un escrito que se descifra, se encuentran nuevas técnicas de datación, etc.), conclusiones sacadas precipitadamente de unas fuentes que permanecen idénticas se pueden desenmascarar y presentar de manera más correcta, épocas que hasta ahora no habían sido investigadas, historias particulares que no habían sido tenidas en cuenta; y los conocimientos que así se obtienen se insertan en los ya adquiridos. Pero hay todavía otras razones, a las que se refiere Jakob Burckhardt cuando escribe: «Las fuentes... son inagotables, de modo que cada uno debe leer los libros mil veces utilizados, porque a cada lector y a cada siglo presentan un rostro especial... Puede ocurrir, por ejemplo, que en Tucídides haya un dato de primera categoría que alguien descubrirá sólo cien años después... Y esto no es ninguna desgracia, sino simplemente una consecuencia del continuo intercambio (*Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Obras completas IV, 15). Las imágenes sucesivas que se desprenden del pasado son el producto de una interpretación de las fuentes desde sucesivos planteamientos, que derivan a su vez de los problemas y corrientes de investigación del respectivo presente del investigador y de su entorno humano. El que antes se diera a la exposición detallada de las grandes batallas la misma importancia que hoy se otorga a la investigación de la estructura económica y de las condiciones de vida de la gran masa de la población en la historia, se debe evidentemente al cambio de la estructura política de la sociedad, en la que los historiadores viven y para la que escriben.

El cambio en la exposición histórica refleja, pues, un cam- 108
bio en la manera de entender su presente, de hallarlo problemático o de vivirlo de forma incómoda. Ciertamente que los viejos modos de interpretación se mantienen en el sentido de que no son objeto de refutación sino que simplemente se dejan de lado. En ese sentido se puede también hablar de un progre-

so en el conocimiento histórico. Sólo que ese progreso es distinto del que se da, por ejemplo, en la física, donde la idea einsteniana de la relatividad no sólo substituye la física de un Newton, sino que —como un caso especial— la revoca por completo. El historiador nunca puede llegar a ese extremo, porque su objeto no es la jerarquía de unas leyes estructurales, sino la madeja enredada y abigarrada de unos acontecimientos concretos, que sólo relativamente pocas veces pueden entenderse sobre leyes funcionales abstractas y sobre estructuras típicas, las cuales a su vez —en tanto que económicas, políticas, sociológicas, psicológicas, etc.— se interfieren de forma pluralista. Por todo ello el historiador se ve forzado, al centrarse en un determinado campo o en un determinado punto de vista, a dejar en la penumbra o en la oscuridad completa del trasfondo todos los otros campos o puntos de vista. A esa «injusticia» estructural permanece encadenado hasta el investigador más objetivo y autocrítico.

Pero de hecho incluso eso no deja de ser una imagen ideal. Y ello porque el mundo humano del pasado está en conexión íntima con el mundo humano del presente, bien sea mediante una conexión de continuidad o de analogía. Con ello se traspasan unas identificaciones y repugnancias desde el presente al pasado actualizado, como puede verse, por ejemplo, en la exposición de la historia de la Orden Teutónica en los libros de historia alemanes y polacos, de hoy y de ayer. Adviértanlo o no los historiadores, lo cierto es que en una medida mayor o menor cada obra histórica incurre en la exaltación ideológica de los prejuicios apasionados de una clase, de una época o de un individuo. Incluso el intento de una historiografía autocrítica y ascética, aunque se logre, no deja de estar marcada por la ideología de la época contra la que se pone en guardia el investigador.

109 Lo que nos hace comprensible e interesante el pasado es que siempre nos atañe, ya que afecta a nuestro pueblo, a nuestra religión, a lo permanente humano pese a todas las diferencias. Y hasta lo totalmente otro, distinto y lejano puede interesarnos, porque representa el contraste con lo familiar, la posibilidad excluida (aunque por ello imaginable y sopesable), el comienzo para nuestro presente, etc. Sin ese interés, que se diversifica en múltiples problemas vitales, nadie se ocuparía de la historia. El interés por el pasado deriva, pues, del interés

fundamental por dominar y llenar el presente, porque ello es esencialmente un resultado del tiempo ido. Por lo demás, el modo y proporción en que la tematización del pasado pertenece al dominio y explicación del presente, es algo que varía de forma considerable: puede ser por épocas, por clases sociales, por individuos. La necesidad del pasado en una casa nobiliaria dominante o en un ciudadano que se identifica con su ciudad es mayor que en un simple campesino —en un cristiano representa un tema más central que en un antropósofo—, y desde el siglo XIX el interés por el pasado es más masivo que antes.

A su vez la proporción y el peso del pasado, de la historia, están condicionados por la respectiva situación presente. Así, pues, la historia es, por una parte, la tentativa de hacer presente mediante el relato una realidad objetiva pasada, y, por otra, es a la vez «la forma espiritual en que una cultura se pronuncia sobre su pasado y, por tanto, sobre sí misma» (J. Huizinga, *Im Banne der Geschichte*, Amsterdam 1942, 104).

Bibliografía: Carr 1963, Gadamer 1965, Baumgartner-Rüsen 1976, Lübbe 1977, Koselleck-Mommsen-Rüsen 1977

2. *La idea del tiempo objetivo y la temporalidad de la autorrealización propia del sujeto*

La investigación científica y la exposición del pasado es una 110
forma de enfrentarse con el presente convertido en historia y abierto al futuro. La historia es posible y —en cierta proporción determinada a su vez históricamente— necesaria por la historicidad de la realización existencial humana, tanto individual como colectiva (de familias, pueblos, etc.).

Nosotros tomamos conciencia del pasado en la medida en que enlazamos entre sí los acontecimientos pretéritos sobre el transfondo de la idea de un fluir objetivo del tiempo, como anterior y posterior, como causa y causado y como causa otra vez. La estructura fundamental de ese tiempo objetivo nos la representamos por la física, y más exactamente por la astronomía, con la subsecuencia de los años, los meses y los días. El medio homogéneo de ese tiempo-naturaleza está cruzado por una red de divisiones, que está ya determinada por el contenido: se trata fundamentalmente de un determinado

acontecimiento como punto de referencia para la datación (para el cómputo de los años puede ser, por ejemplo, el nacimiento de Cristo o la huida de Mahoma; para el cómputo de los días puede ser la fijación de un día primero del año, de una división en meses y semanas, de un calendario de fiestas, etc.). Se suman a eso las denominaciones de épocas mayores o menores que, de un lado, sirven para ordenar distintos acontecimientos y para dividir el conjunto de la historia universal, y, de otro, privilegian determinados sucesos y tiempos, con lo que indirectamente prueban o sugieren una determinada manera de entenderse. Ahí se sitúan las grandes divisiones por edades: antigüedad, edad media, edad moderna, la división de la historia universal siguiendo el hilo conductor de la historia mediterráneo-europea, la división de períodos como «absolutistas», «burguesía», etc. Pese a toda la estructuración por contenido, que diferencia el tiempo histórico del tiempo natural, el tiempo histórico sigue estando fundamentado en el tiempo natural, en la secuencia irreversible de unos movimientos de forma y tipo idénticos.

En las páginas que siguen habremos de demostrar que esta concepción del tiempo, a la que se refiere el historiador, sólo es posible sobre la base de una manera más originaria de temporalidad, íntimamente ligada al carácter de sujeto del hombre, que después podrá ser también historiador.

111 Tiempo es sin duda alguna la unidad de pasado, presente y futuro. Esta afirmación puede entenderse en tres sentidos distintos, cada vez más fundamentales.

En su primera significación la frase viene a decir: el tiempo es el conjunto de todos los momentos, tanto pasados como presentes y por venir. Ese conjunto es a su vez la unidad de una concepción: los tiempos pretéritos son evocados desde el «ya no» por el recuerdo, siendo así puestos en el presente de su pasado; los tiempos futuros son arrancados del «todavía» mediante la anticipación, situándose así en el presente de su futuridad; y ambas series se sintetizan con el mismo presente formando un único tiempo. Pero el presente es el ahora del sujeto que recuerda y anticipa y que se ocupa de algo. Lo cual significa dos cosas. Por una parte es el ahora, el presente del que arrancan las dos dimensiones contrapuestas del tiempo ido y del que todavía ha de venir, y en cualquier caso el presente realizado de un sujeto. Pasado, futuro y presente son expre-

siones sin sentido, de no ir acompañadas de un genitivo subjetivo. Por otra parte, existe evidentemente una correlación entre pasado y recuerdo, entre futuro y anticipación, entre presente y atención. Como explica Agustín (*Confesiones* XI, 14ss), pasado, futuro y hasta presente sólo pueden *existir* para un ser, que es capaz de recuerdo, de anticipación y de atención concentrada. El esclarecimiento de lo que es realmente recuerdo, etc., en su recíproca unidad conduce también a una aclaración del tiempo. Pero objetivamente el tiempo no es luego el producto de esos actos del sujeto, sino de su posibilidad y necesidad.

¿*Cómo* existen futuro, pasado y presente en cada caso? 112
Existen en la anticipación, el recuerdo y la atención. El futuro se actualiza con la expectativa anticipativa, que puede llevarse a cabo de dos modos: en forma de un proceso panorámico y concluido o bien en forma de un acontecimiento que se realiza ahora. En el primer caso, la representación del futuro hace uso de la forma de pasado, en el caso segundo de la forma de presente. Por su parte, la forma de pasado hace uso de la forma de presente en la medida en que el recuerdo presenta la realidad pretérita como un suceso que se desarrolla ahora. Así nuestra pregunta se concentra ante todo en la investigación de lo que constituye realmente el presente de un suceso. Tomemos el ejemplo de la melodía. Para escuchar una melodía como tal tengo que captar los distintos sonidos como elementos de un todo, y ese todo como una pluralidad compuesta de tal ritmo, tono, etc. Habida cuenta de los sonidos instantáneos, eso quiere decir que sólo se pueden percibir en su «valor» específico, cuando se retienen las partes de la melodía ya emitidas, las que suenan en ese preciso momento y las que ya se espera que posiblemente van a llegar. La escucha, la retención y la espera se condicionan mutuamente; y así se construye la representación total de una melodía, de un suceso cerrado en sí y completo, pero que sólo en el paso de sus partes tuvo una presencia actual. La totalidad de un suceso temporal no es a su vez nada temporal en el sentido de que pueda reducirse al respectivo presente —ahora o a la suma de tales presentes. La presencia de cada uno de los sonidos que suenan ahora no es más que un elemento en la aparición del presente de la melodía, en el tránsito de la anticipación al cumplimiento, del cumplimiento parcial a la anticipación.

En el recuerdo de una historia acabada y en la anticipación

de un determinado suceso subyacen, pues, la conservacion y la expectativa, que van ligadas a la percepción actual de un suceso, como las correlaciones de una forma más originaria de pasado y de futuro. Lo recordado (así como lo anticipado) tiene una presencia objetiva, mientras que lo conservado y lo esperado, a una con el respectivo ahora que los separa y enlaza, sólo conducen a una presencia objetiva.

113 Desde esta segunda significación del tiempo, de la unidad que forman el pasado mantenido, el futuro esperado y el ahora asumido, podemos pasar ahora a un tercer significado. En su segunda acepción el tiempo es la forma interna de sucesos que discurren objetivamente ante mi mirada que los abraza; entra en el reino de la conciencia objetiva (162). ¿Es la forma del tiempo una representación objetiva de lo temporal, también siempre y necesariamente la temporalidad interna de lo temporal? (cf. la diferencia entre unidad objetiva y relativa al sujeto en 27). Con otras palabras: existe una diferencia entre el tiempo que pertenece a unos procesos presentados objetivamente, y el tiempo que entra en el acontecer subjetivo de la representación misma, y que pertenece en general a la vida del sujeto, tal como se da en una autoconciencia originaria.

Ciertamente que nosotros podemos representarnos también objetivamente nuestro curso vital, al orientarnos por la forma en que discurre la vida de otros; en cierto modo yo me sitúo en el teatro delante del escenario sobre el que se desarrolla mi propia vida a la manera de una pieza dramática: simplificada en la unidad de una única historia, con principio, medio y fin. Pero no sólo adopto formalmente el punto de vista desde el que otros captan mi vida; en lo que he olvidado o lo que siempre queda en el terreno del inconsciente los otros han de completar mi representación de mi propia vida. Pero, ¿cómo experimento yo la vida en su temporalidad, mientras vivo, y no simplemente me la represento? No se pretenderá afirmar en modo alguno que el tiempo sólo puede ser una forma de representación y no también de la vida, aunque el tiempo como forma de representación y el tiempo como forma de vida tengan una estructura diferente. ¿Hasta qué punto vivo yo el tiempo, mi tiempo? Hasta el punto que estoy cierto de que se me brindan posibilidades duraderas más allá de lo que ahora se cumple de hecho; así experimento el porvenir. Y en la medida en que sé que ahora no empiezo en un punto cero, sino que ya en cierta ma-

nera ya he estado aquí al darse unas posibilidades y quedar excluidas otras antes de que yo las excluya o acepte para mí libremente; es decir, que estoy condicionado por la necesidad de lo que ha sido. Y en la medida en que por la aprehensión de las posibilidades —en las que la plenitud no gastada de lo sucedido llega hasta mí— realizo el presente.

Así, pues, en la conciencia operativa está el pasado, reunido para su resultado, sin que haya que recordarlo objetivamente. Tiene su propio presente como el fundamento que pone fronteras a lo nuevo; ese presente está más bien incompleto siendo un mero elemento del presente en sentido propio. El futuro está ahí no como el presente anticipado y menos aún como pasado, sino como la llegada de unas posibilidades que empujan a la realización. El tiempo de obrar, que subyace dinámicamente al tiempo de lo que se puede contemplar de manera *objetiva, puede por tanto entenderse como la unidad* dialéctica de posibilidad real (futuro), necesidad (pasado) y operatividad (presente), como el conjunto de las tres modalidades ontológicas. Se trata de la unidad *a contrario*, pero formando un todo de tal manera que cada cosa es lo que es sólo por su oposición a la otra. Esto vale formalmente para futuro, pasado y presente como tales; pero vale también en concreto: qué posibilidades pueden ser mías se define desde mi pasado; cuál haya sido el contenido de mi pasado se define desde las posibilidades futuras de desarrollo o transformación; y ambas cosas se unen estrechamente para formar el ojo de aguja de cada decisión actual, y desde allí se decide para una situación siempre nueva de la diferencia entre pasado y futuro.

La relación puramente dialéctica de pasado, presente y futuro constituye la estructura más íntima del tiempo y el modo de realización de la subjetividad. Ciertamente que así como es difícil una decisión libre «pura», es decir, exenta de todas las formas concretas de lo posible, *necesario* y efectivo (199), así también es difícil que se dé el tiempo en su originalidad. Tiene que ser siempre, aunque desde luego en diferente medida, el tiempo de la extensión de los procesos, el tiempo con el que nosotros contamos y que podemos dividir en cómputos. Con ello queda echada la base para el concepto de historicidad.

Bibliografía: Heidegger 1927, §§ 61-83, Welte 1975, 15-27, Bien 1972, Boss 1971, 253-271

3. *Historicidad*

114 La expresión «historicidad» se emplea en dos campos de aplicación diferentes. Puede designar una concepción básica del hombre y de su mundo *en general* o lo que es característico de una cultura *particular*. En el primer caso se trata de un concepto antropológico; en el segundo, de un concepto culturológico (sociológico, de historia del espíritu). De lo último nos ocuparemos brevemente en un breve apéndice (b), mientras que dedicaremos un mayor espacio al hecho antropológico de la historicidad (a).

a) Dialéctica de la historicidad

115 La estructura general de algo siempre la deducimos de los ejemplos mejor logrados, pero también y hasta quizá mejor en aquellos otros ejemplos en que lo defectuoso y fracasado, como tal, señala la totalidad originaria de la estructura. Así hemos procedido ya en los dos capítulos precedentes y así habremos de proceder también ahora. La expresión «historicidad del ser humano» significa el hecho de que el hombre que vive en cada ahora no sólo tiene un pasado tras sí y un futuro delante, sino que desarrolla siempre una relación con los mismos, con lo que se determina cómo tiene su pasado «detrás de sí», su futuro «delante de sí» y su presente «en sí mismo». Esa relación consta de percepciones, juicios de valor y decisiones, más o menos conscientes, más o menos libres. Se refiere dicha relación tanto a la forma de vida individual como a la historia de aquellas comunidades con las que cada hombre —en diferente grado y tanteo— se identifica, de modo que su pasado y futuro pertenecen también a su pasado y futuro personales.

116 «Vivimos en el presente» (Straus 1956, 417), no en el presente intemporal de las representaciones de procesos o historias, que es un *praesens perfectum*, sino en cada ahora que llega y pasa. Ese presente no se puede representar en tanto que es presente; es esencialmente acto. Pero ese acto incluye una cierta posesión representativa de futuro y pasado. Pero esa posesión puede fracasar, tanto del lado del futuro como del lado del pasado, de manera que no llegue a un presente pleno. Y ahí se pueden distinguir dos casos: la disolución del presente vivido

en la representación viva de un pasado o futuro vivido (117-118) y el impedimento del presente vivido por la pérdida (parcial) de pasado o futuro (120-121).

Cabe así trasladarse a circunstancias y actuaciones pasadas, 117
cual si ahora se viviera en ellas; se vive una vez más lo vivido o se identifica uno con lo que otros han vivido. Cabe asimismo trasladarse a la vivencia futura, por ejemplo a unas satisfacciones o logros o a unas amenazas y reveses, que se anticipan lúdicamente. Todo esto tiene un buen sentido en tanto que referido positivamente al presente activo. Pero puede realizarse de tal modo que ocupe su lugar. Ya no se vive, por así decirlo, en el hoy sino en el pasado o en el futuro, porque sólo allí se encuentra el valor de la vida. Con lo que se opera una pérdida de realidad de los tres modos de tiempo; la realidad se convierte en sueño. Pues el presente es el presente de lo que está ausente que, como suceso fijo en sí, no tiene relación alguna con el presente vivido, fuera de la de suplantarlo. El futuro no anima el presente, sino que lo cubre, convertido a su vez en un falso presente. El pasado, trocado asimismo en seudopresente, ahoga el presente en vez de empujar hacia él. Con lo que la vida se demuestra en el recuerdo o en la anticipación —cuando se convierte en la forma determinante de vida— como una vida en un presente sustitutivo.

A la inversa, resulta claro lo que pertenece a una vida en el 118
presente, que se da sin movimientos de fuga hacia delante o hacia atrás: la percepción y aceptación de las posibilidades que se dan ahora precisamente de hacer, entablar relaciones, disfrutar. Tales posibilidades son ahora distintas de las de ayer y de las de mañana. Ciertas posibilidades de actuación persisten desde luego durante larguísimo tiempo, mientras que otras, y no pocas veces las más importantes y valiosas, tienen su hora, con la que llegan y con la que pasan, con la que se captan y con la que se desperdician.

El tiempo como medio de la actuación y de la vida no es una pluralidad continua y homogénea de puntos. Quien desee dominar la vida debe, pues, aprender a cabalgar sobre las olas del tiempo, sin limitarse, lo cual es algo muy diferente, a contemporizar con lo que de momento se tiene por actual, moderno, etc. Porque el instante feliz, la hora decisiva, que se dan, lo son ciertamente de cara a un valor por el que ya de antemano he tenido que decidirme para poder reconocer como tales la

oportunidad favorable, el *kairos;* y decidirlo, sin embargo, tras una reflexión crítica y no sólo por impulso conformista. Lo cual no excluye, sino todo lo contrario, que la opción por un valor, con una validez que cuenta para muchas situaciones, sólo se cumpla en la situación concreta en que me es posible su realización; sólo allí brilla el valor incluso con todo su carácter concreto, como algo beatificante, obligatorio, etc. Todo esto tiene tan poco que ver con el oportunismo como con un pensamiento doctrinario ajeno a la historia que arranca de la ficción de unas situaciones de acción que se repiten siempre idénticas.

119 Pero el presente auténtico no se define sólo porque como tiempo de actuación se diferencie del pasado y del futuro, ya que éstos son presentes representados. Se define también porque en cierto modo puede penetrar en su futuro y en su pasado. Porque toda actuación —palabra que siempre tomamos en un sentido muy amplio— es el tránsito de lo que ha ocurrido hasta ahora a lo nuevo, y con ello una nueva definición del sentido del pasado. Con ello entramos en el segundo aspecto, que hemos caracterizado negativamente como el impedimento del presente vivido por la pérdida (parcial) del pasado o del futuro.

120 La expresión «pérdida del pasado» no puede aquí indicar el hecho de que alguien (o un grupo) tenga sólo un pasado corto, sencillo, pobre en peculiaridades que causen admiración, sino más bien el fenómeno de que uno tenga su pasado tan presente, que estorbe o impida un presente auténtico. El «volumen» del presente de un hombre o de un grupo, que no encuentran una relación positiva con su pasado, es realmente escaso. En cualquier caso el pasado está ahí y no se deja arrinconar; reunido en el resultado, constituye el punto cero, desde el que se desarrolla o desde el que debe empezar de nuevo en forma completamente distinta. Pero puede darse de tal forma que se sitúe de continuo en el puesto del presente, porque en cierto modo no puede pasar, de manera parecida a los espíritus no redimidos de los muertos en la creencia popular. Tal es el caso en el afán de repetición, en la opresión de una culpa no perdonada, en el tormento de una pérdida no suficientemente llorada.

Ese pasado no puede ser fecundo de cara al presente, sino que gravita sobre él como una roca. Sólo cabe redimirse del pasado cuando se le recuerda explícitamente, cuando, pese a todas las resistencias, se permite que el suceso desgraciado pe-

netre en la conciencia y se adopta una nueva posición frente al mismo, cuyo primer caso es la aceptación y acogida de ese suceso en *mi* pasado. Donde antes había agujeros, saltos y períodos vacíos en la representación que yo puedo hacerme del curso de mi vida y de su totalidad, surge ahora una integridad y continuidad mayores. Cuán difícil es, y a la vez necesario, conseguir esa relación positiva con el pasado, lo evidencia el presente de los hombres y de los pueblos (por ejemplo, precisamente del pueblo alemán), que se caracteriza por la eliminación de partes esenciales de su historia. Pero incluso el pasado, que previamente no se ha podido salvar de alguna manera, no puede ser eliminado simple y llanamente. El recuerdo de lo precedente es esencial para aprender de la experiencia, especialmente en aquellos campos que apenas son tocados por el accionamiento de la mediación de un saber cognitivo.

El recuerdo es también importante en el sentido de la relativización de las concepciones, los ideales y costumbres presentes, y, en consecuencia, para la liberación de la fantasía creadora que proyecta el futuro. Y, finalmente, es importante de cara a la relectura meditada de lo vivido, que en su momento sólo pudo saborearse y repensarse un poquito en medio de la densidad de las impresiones. Mediante esa re-flexión surge también la gratitud, un sentimiento fundamental que, como pocos otros, capacita para la existencia presente y para la apertura al futuro. Y naturalmente que también para la relación con el futuro vale todo lo que hemos dicho sobre el efecto de la relación con el pasado y sobre la relación con el presente.

Ahora hemos de tratar a la inversa de las consecuencias que 121
comporta la pérdida del futuro: pasado y presente están afectados por él. Quien ya no espera nada de la vida, consumirá tan pocas energías que más bien sobrevivirá sin que viva realmente. El pasado se le convierte fácilmente en asilo en que refugiarse; y en cualquier caso ya no lo experimentará como suelo fecundo del hoy y del mañana. Quien no confía en una amplia continuidad del futuro con el pasado no tendrá valor para embarcarse en una obra mayor o en una comunión de vida. Aquel a quien el futuro sólo le trae de continuo las cosas viejas de siempre y no es capaz de producir nada nuevo, siempre se mantendrá en la práctica fiel a lo antiguo como norma y, en la teoría, se atendrá en todo a lo (supuestamente) normal. A quien no se le brinda o le presiona otro futuro que el de ser el

hijo, el heredero o el discípulo de un gran anciano, su propio origen se le convertirá en una pesadilla. Quien se imagina (de manera semiinconsciente) que ante él se extiende una serie infinita de posibilidades nuevas de repetirlo todo, aplazará lo necesario y desaprovechará lo dado. Pero quien comprueba que un día ya no habrá para él futuro alguno, ése valora la preciosidad del tiempo concedido; y también estará menos tentado de huir de un pasado inaceptable a un futuro ideal.

122 Así, pues, el hombre y toda comunidad humana están ordenados a la sucesión dialéctica de un pasado perfectamente definido, que ya no se puede cambiar, pero un pasado plástico que señala hacia el futuro, y de un futuro configurable aunque no esté en sus manos. Y el hombre está ordenado a ello de tal manera que puede y debe sostener esa relación de una forma creativa (cf. Müller-Halder 1971, 99). El estar ordenado tiene ciertamente un alcance mayor que el poder disponer, aunque sobre ese hecho se puede tomar posición una vez más; si bien sólo en el sentido de una tentativa por incorporarse o de escapar a cualquier otro sitio en alguna de las maneras descritas, sitio que no puede ser más que lo irreal. (Cf. al respecto también 235-237.) El final de nuestra vida, al que no podemos escapar, y el comienzo de la misma en el que simplemente nos encontramos, son hechos cuyo dominio no está ni puede estar en nuestras manos, ni de forma práctica ni tampoco teórica.

Cierto que la ciencia procura eliminar la inseguridad del futuro mediante el pronóstico y la planificación; pero en principio eso sólo puede lograrlo en una medida limitada. Asimismo nosotros intentamos con los recursos de la ciencia llegar hasta más allá del origen y el sentido de lo que nos ha llegado, para no tener que agradecérselo a un poder oscuro e impenetrable; pero también esa disolución del poder de la tradición alcanza pronto sus límites. La reconstrucción racional de los usos y concepciones tradicionales fracasa no pocas veces, sin que por lo mismo podamos estar seguros de que lo tradicional ya no tiene ningún sentido o que quizá no lo ha tenido nunca para rechazarlo con toda libertad y tranquilidad. Incluso cuando parece que se alcanza esa reconstrucción, persiste la misma inseguridad sobre si lo tradicional no contendrá otras posibilidades de interpretación y acogida. Sin embargo, sólo se puede continuar creativamente aquello que se entiende o se puede desarrollar. La referencia a la ventaja del proceso tradicional sobre el proce-

so de apropiación autocrítico y regulado por sí mismo es verdad que puede advertir contra una sobrevaloración de las respectivas posibilidades de reconstrucción de cada época; pero no puede entenderse como un alegato en favor de la simple acogida y transmisión.

Bibliografía. Brunner 1961, Reinisch 1970; Müller 1971, 199-295; Ulrich 1974, 11-72.

b) La historicidad de la historicidad

123 La historicidad como tal se cuenta entre las características de la existencia humana de todos los tiempos y culturas. Pero las modalidades de ese proceso son muy variables por lo que hace a su cuño de época, nación e individuos. Esas modalidades tienen una (o muchas) historia(s).

Ahora bien, el historiador y antropólogo cultural puede analizar las diferentes culturas para ver el grado de movilidad y conciencia histórica que se da en ellas (cf. Homann 1974). La comparación puede referirse a distintas culturas o a diferentes estadios de una misma cultura.

124 En el primer aspecto, Hegel niega, por ejemplo, a los pueblos del África negra la historicidad, porque carecen de un concepto de las leyes objetivas de la naturaleza y de la libertad y porque, junto con ello, no han desarrollado, según él, un Estado que esté por encima del capricho de los individuos, cuyo desarrollo pertenece al sentido de la historia entendida como progreso (así en *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 128s).

De forma diferente califica Eliade de ahistóricas a las sociedades primitivas, porque se sublevan contra el tiempo concreto e histórico y explican y organizan todos los acontecimientos como repetición del acontecimiento arquetípico del comienzo (1966, 7).

125 En el aspecto segundo muchos autores (por ejemplo, Müller 1976, 16-18) hablan de las épocas prehistóricas, histórica y poshistórica de una cultura. Para lo cual no se tienen en cuenta las fuentes disponibles ni la declaración de una determinada época, singularmente destacada, como centro de la *exposición* histórica, sino más bien la movilidad interna de la vida

misma: si en la prehistoria se trata de asegurar la supervivencia biológica y en la poshistoria sólo la conservación del marco para satisfacer las necesidades de una sociedad masificada, la historia es la lucha por la configuración racional de las relaciones de los hombres entre sí, con su origen y fin divinos y con su respectiva tradición.

126 Cualesquiera sean el acierto y fecundidad de estas teorías, sobre las que no necesitamos ocuparnos aquí, está claro que la forma de existencia y cultura denominada ahistórica o vacía de contenido histórico es sólo una particular modificación de la historicidad (formal, antropológica), pero no su ausencia. Porque ni siquiera tal forma de existencia es de ningún modo un mero «natural» y cuasi animal estar en el tiempo, sino el desarrollo de una peculiarísima relación con el vivir a lo largo de las dimensiones del propio pasado y del futuro propio. Los predicados «histórico» o «ahistórico», etc. se aplican a *una manera totalmente determinada* de estar en la historia, a saber: la manera de ver esa historia como el tiempo del autoestablecimiento mediante una progresiva (continuada o empezando cada vez de nuevo) configuración del mundo y una formación social. En una visión antropológica tanto el marcado carácter histórico como su ausencia son formas de historicidad, aunque con ello no debe entenderse que lo sean en el mismo sentido. Porque las culturas históricas han empezado por producir el concepto de la historicidad formal, que a su vez es un producto de la historia.

IV

CORPOREIDAD

El concepto orientador que define la línea de nuestra interpretación de los fenómenos antropológicos es el concepto de subjetividad: el logro de una relación consigo mismo que es a la vez una relación con el otro. Mientras ese otro es una persona o una cosa cualquiera, tiene unos perfiles precisos y firmes, por los que aparece incluso el observador externo como algo distinto de mí. Ahora bien, para mí se da algo que no está claro ni por parte del otro ni tampoco me resulta evidente por parte de la mismidad: ese algo es mi cuerpo. Así, pues, explicar el fenómeno de la corporeidad constituye una parte decisiva de la interpretación de la subjetividad. 127

Bibliografía. Siewerth 1953, Marcel 1954, 158-188; Sartre 1962, 398-463; Merleau-Ponty 1966, 89-235; Bruaire 1968.

1. *Un preconcepto de la corporeidad desde el lenguaje*

Tan pronto como hablamos del cuerpo fuera del contexto tal se nos impone la imagen de una muñeca articulada y viviente. Para volver a la realidad de la corporeidad que se esconde tras esa —como se verá— concepción deformada, es conveniente orientar la mirada analítica en la recta dirección por medio de un concepto previo. Esa dirección nos la podemos procurar desde el lenguaje, mediante cuatro breves reflexiones. Los temas por orden serán éstos: la cantidad de metáforas sobre el cuerpo en el lenguaje (a), la concepción «corporal» del pro- 128

pio lenguaje (b), el campo significante de la palabra «cuerpo» (c) y, finalmente, la problemática metodológica del ocultamiento de la corporeidad (d).

a) Las metáforas del «cuerpo» en el lenguaje

129 Ciertamente que en todas las lenguas, pero en cualquier caso en nuestras lenguas europeas, hay un sinnúmero de palabras que en su sentido fundamental designan partes del cuerpo o formas corporales de comportamiento, además de servir para la designación de todo tipo de realidades, funciones y maneras de ser. Piénsese, por ejemplo, en la lengua alemana, dentro de la cual hay expresiones como actuar, estar, correr, extender, existir, corazón, gusto, etc. con todas sus variaciones y compuestos, que apuntan directamente al cuerpo. Baste citar, como ejemplo, el verbo *stehen* = estar (en pie), que con los compuestos *auf-*, *be-*, *ver-* puede significar levantarse, permanecer y comprender, respectivamente. El complemento interno de la polivalencia de dichas expresiones es la polivalencia de las expresiones correspondientes: así, literalmente nadie puede «estar» (en pie) si no tiene un suelo o apoyo firme, incluso en el plano metafórico. Palabras como «aire», «espacio», «casa», «vecino», «lejano», etc. entran también en las metáforas corporales. Y a ellas habría que sumar, naturalmente, numerosas palabras y préstamos extranjeros, como el francés *chef* (= cabeza) o el latín *capitulum* (= cabecita). Es verdad que aquí el significado corporal básico está oculto por completo, como sucede por lo demás en la mayor parte de las correspondientes expresiones germanas y de la forma de usarlas. Sin embargo se tiene la impresión de que una atención mayor al significado corporal originario podría ser también muy útil en ocasiones a la concisión y vivacidad del lenguaje derivado de las mismas. Y, sobre todo, persiste el hecho, digno de atención, de ese doble plano de nuestras expresiones.

Algún fundamento debe haber que haya permitido el que precisamente esa palabra que en principio significaba algo sensible y corporal pasase a designar cosas y actividades totalmente distintas. Y, sobre todo, algún fundamento debe darse en principio para que tales metáforas, esa transposición (griego: *metaphorá*) de sentido de un plano significativo a otro haya podido

y pueda seguir dándose. La sensación que uno experimenta, cuando «existencialmente» se le desliza el suelo bajo los pies, es sin duda similar a la que se tiene cuando literalmente hay un corrimiento de tierras. Quien tiene que «tragar» unas exigencias, humillaciones, etc. «difíciles de digerir», encuentra que su situación «da náuseas» y puede enfermar de estómago exactamente igual que quien ha ingerido alimentos indigestos y excesivos. Bajo todo ello subyace el hecho de que los «ciclos funcionales» corpóreo-psíquicos y psíquico-espirituales están estrechamente trenzados, de forma que no se puede cerrar uno sin recorrer el otro (al menos parcialmente). Cierto que las normativas inmanentes de los órdenes fisiológico, psíquico y espiritual son de índole radicalmente diferente. Mas, dado que no sólo existe una analogía estructural entre ellos, sino también una mutua posibilidad de traducir las formas existenciales de un orden a las del otro, como lo certifica el lenguaje, de manera que, por una parte, el empleo metafórico de las palabras y el acto no se dan sin el empleo «literal» y, por otra parte, el pleno contenido de éste se desarrolla en aquél, no hay duda de que por debajo de tales diferencias late una unidad.

b) La concepción «corporal» del lenguaje

Aunque significación y secuencia fonética son cosas total- 130
mente distintas, aparecen sin embargo reflejadas en el lenguaje formando una fusión originaria, de tal modo que a las diferencias por parte de los significantes (los sonidos) responden unas diferencias por parte de los significados. Significantes (los signos lingüísticos) y significados (lo que el lenguaje significa) se relacionan —como gustaba de decir de Saussure— como la cara y el reverso de la misma hoja de papel: si se corta por un lado queda también cortada por el otro. Lo cual no vale desde luego, como ya hemos visto, para cualquier tipo de configuraciones fónicas, sino sólo para aquellas que pertenecen a un lenguaje, como fonemas, monemas, etc. La «hoja es, pues, el lenguaje, siempre un determinado lenguaje. En él sonido y sentido no tienen una existencia separada, sino la manera de ser de unos principios, que se completan mutuamente, de un fenómeno absolutamente peculiar e indisoluble.

Que la comparación con la unidad de cuerpo y alma —y

respectivamente las expresiones «cuerpo de un lenguaje» y «espíritu de un lenguaje»— se impone aquí no es quizá tampoco una casualidad. La comprensión de la singularidad del lenguaje (frente a sus dos elementos aislables) se corresponde las más de las veces con la comprensión de la indisolubilidad del cuerpo (también frente a sus dos componentes aislables). Lo mismo cabe decir sobre el desinterés y la incomprensión; los ejemplos son, de una parte, Aristóteles, Hamann y Heidegger; y, de la otra, Platón, Kant y Husserl. Desde un análisis del lenguaje se puede desarrollar toda una teoría de la corporeidad (cf. Bruaire 1968).

c) El campo significativo de la palabra «cuerpo»

131 Más aún que en el párrafo *a)* tenemos que concentrarnos aquí en un lenguaje determinado, cada cual en el suyo. El *Deutsches Wörterbuch*, iniciado por los hermanos Grimm, certifica a grandes líneas tres variantes de significación por lo que respecta a la palabra alemana *«Leib»* (cuerpo) y sus modificaciones, que se han sucedido en la historia, y que en el fondo se remiten siempre a la anterior, sin reemplazarla por completo (vol. VI, 1885, col 580-611). Primero, *Leib* es sinónimo de «vida» *(Leben)*, como en las expresiones *«beileibe nicht»* (de ninguna manera); *«Leibrente»* (renta vitalicia). Después, la palabra pasa a significar «alguien en persona, personal», como en las expresiones *«Leibarzt»* (médico de cabecera), *«Leibkoch»* (cocinero personal o particular), *«Leibwache»* (escolta o guardia personal), etc.; «el propio Goethe estuvo *personalmente* presente *(leibhaftig)*. Y, finalmente, la palabra llega a la significación hoy predominante: el medio de existencia sensible y primordial de un hombre (o de un animal). La pluralidad de significados de la palabra *«Leib»* indica la complejidad ontológica del fenómeno corporal.

d) ¿Hasta qué punto es el cuerpo un fenómeno?

132 Un cuerpo puede ser objeto de estudio y de discusión, en tanto que grande o pequeño, hermoso o feo, enfermo o sano. Tomado así, es un fenómeno como tantos otros fenómenos

físicos, estéticos u organísmicos. Con ello, sin embargo, su peculiaridad como cuerpo queda velada o tácitamente supuesta. El cuerpo como tal ¿cómo se convierte en un fenómeno? El psiquiatra de Zurich, M. Boss, llama aquí la atención sobre una paradoja: «Un existir humano característico... significa dejarse acoger en "cuerpo y alma" por el que nos sale al encuentro y responder de palabra y obra a esa solicitud. En esa conducta realmente humana, el cuerpo como tal cuerpo ya no existe para el que actúa» (1971, 273).

Así, pues, el cuerpo se trueca en «fenómeno» para el observador en la medida en que pierde su corporeidad. Mientras es cuerpo *(Leib)* y no ha sido objetivado y cosificado como cualquier cuerpo *(Körper)* siguiendo los paradigmas de la ciencia natural (acerca de la distinción *Leib/Körper*, cf. Scheler 1913/16, 409ss), su forma «de presencia» es sólo indirecta. Lo cual no sólo se aplica a la autoexperiencia del hombre que actúa corporalmente, sino también al cuerpo de quien me sale al encuentro. Pues yo encuentro *a alguien* que está corporalmente ahí (con lo que también su cuerpo está ahí). En ambos casos el cuerpo está en una especie de co-presencia. Y desde luego que esa co-presencia en cualquier instante puede convertirse —aunque sólo sea de manera fugaz— en presencia temática, aunque conteniendo una referencia retrospectiva al modo de vivencia originario. Dicha presencia temática es una base (necesaria, aunque por sí sola insuficiente) para montar una investigación científica sobre el cuerpo-cuerpo *(Leib-Körper)*. En el concepto simple de cuerpo entre la permeabilidad y transferibilidad de un modo de presencia al otro, del ocultamiento a la presencia y viceversa.

2. *La reducción del cuerpo* (Leib) *a un cuerpo* (Körper)

En el uso habitual del lenguaje no hay ninguna frontera precisa entre el significado de las expresiones *«Leib»* y *«Körper»*. Si aquí la trazamos, es rechazando la terminología estereométrica y física, en que la palabra «cuerpo» *(Körper)* se emplea para designar una parte del espacio, delimitada por superficies planas o curvas, o una determinada cantidad de material en una forma permanente o cambiante. Este concepto de cuerpo *(Körper)* tiene una significación distinta y más restringi- 133

da de la que comporta la palabra en el lenguaje habitual. Sin embargo se puede considerar el cuerpo-cuerpo *(Leib-Körper)* como un caso especial de corporeidad; y así es el objeto de las ciencias (que se superponen entre sí) de la estereometría, la física y la fisiología. Cuando se considera como esencia de los fenómenos naturales lo que en ellos ha de darse como estructura invariable, se está tentado de explicar las ciencias de grado superior como subdivisiones de las ciencias básicas; tentación que, consecuentemente, lleva a interpretar los fenómenos de grado superior cual conexiones más complejas de estructuras simples.

134 Dentro de tales perspectivas definió Descartes (por ejemplo, en sus *Principia* I, 53; II, 4.9) la esencia de las manifestaciones sensibles como lo que en ellas está sujeto a la geometría, a saber, su concepción como extensión y movimiento. (El que Leibniz añadiera de inmediato a esas determinaciones también la fuerza, no representa ningún cambio decisivo del marco de relación que subyace en la matematicidad.) Con ello quedan expulsados del campo del verdadero ser el abigarramiento de los colores, la pluralidad de olores, la inmensa riqueza de las calidades táctiles, pues que se llega a ello sólo en la conciencia de un ser sensible organizado de este o del otro modo. También hay que considerar las categorías teológicas como algo que se proyecta sobre las cosas reales. Éstas, a su vez, no son en su complejidad más que conjuntos funcionales de extensión móvil; son simples máquinas. Y como tales máquinas hay que considerar asimismo los cuerpos *(Leib-Körper)* de animales y hombres.

Desde luego existe todavía la inteligencia que analiza las manifestaciones con sentido crítico preguntándose por el ser que subyace en las mismas y que cuestiona sus propias opiniones con una postura autocrítica acerca de su verdad y certeza, y lo hace segura de sí misma y de sus criterios, con independencia de todas las relaciones fácticas, que ella ciertamente ha de afirmar. El orden de la conciencia simple que se afirma a sí misma con sentido autocrítico y el orden de la extensión estructurada en el campo de la materia sensible son radicalmente diferentes. En principio, ninguno se remite al otro, por íntimamente que se entrelacen entre sí incluso en nuestra propia existencia, como nos lo certifica nuestra autoexperiencia tan ineludible como enigmática: el hambre, por ejemplo, es a la

vez un hecho de conciencia y un estado de la máquina del cuerpo.

Ahora bien, si las formas finitas de ser se agotan con la 135
doble distinción de inteligencia *(res cogitans)* y mecánica *(res extensa)*, nos preguntamos naturalmente cómo es posible que ambas, no mediando entre ellas ni una relación de materia-forma ni pudiendo darse tampoco una acción recíproca, puedan vivirse en la autoexperiencia humana con anterioridad a cualquier análisis como una auténtica unidad. Descartes no se plantea esta cuestión. Pone simplemente la experiencia habitual como un tercer tipo de conciencia junto al conocimiento intelectivo de la geometría y de la física y junto al conocimiento racional de la filosofía, sin admitir sin embargo un tercer tipo de existencia.

A sus sucesores ya no podía satisfacerles esta deficiencia ontológica. Y así se intentó aun sobre la base del dualismo llegar a una inteligencia de la unidad del cuerpo y del espíritu, haciendo surgir la *res cogitans* y la *res extensa* de un fundamento común. Ese común fundamento no era ciertamente el ser del hombre, sino la libre creación de Dios (ocasionalismo) o la naturaleza que todo lo produce (spinozismo).

Los ocasionalistas atribuían a Dios unas series de fenómenos 136
que se correspondían, aunque internamente fueran independientes entre sí, de manera que tal correspondencia era posible tanto entre representación y cosa representada como entre decisión de la voluntad y movimiento de las manos, sin que por ello hubiera que admitir en modo alguno una acción de lo espiritual sobre lo corpóreo ni al revés. Que con ello la creación se convirtiera en un teatro ilusionista, les preocupó ciertamente poco. Para Spinoza extensión y pensamiento son los dos atributos que conocemos del único ser absoluto, aunque no demuestra desde luego cómo pueden formar una unidad.

Se impone así la solución de abandonar el planteamiento dualista en cuanto que la plena realidad de una de las dos maneras de ser se niega en favor de la otra. Y aparecen así las posiciones monistas del espiritualismo y del materialismo (mecanicista). En el espiritualismo el ser material se reduce a su ser representado, así en la tesis de Berkeley «esse est percipi» (ser es ser percibido), que él construye sobre la reflexión de que incluso la independencia perceptiva del ente no tiene sentido sino referida a una percepción, mientras que la pertenencia de la-

manifestación al ser empuja a una identidad. También aquí ha de garantizar Dios la intersubjetividad de la percepción, ya que ésta no tiene apoyo alguno en un ser en sí.

137 Pero será más bien el materialismo mecanicista el que logre simpatizantes, incluso hoy. Descartes había puesto el espíritu, que impulsa la ciencia, junto a su objeto que es el mundo de las máquinas. Interpretar el cuerpo humano como una máquina constituyó naturalmente un gran programa de investigación, que sólo lentamente se llenó de contenido. En 1748 el médico La Mettrie publicó un libro, concebido bajo ese programa: *L'Homme machine* (El hombre, una máquina). Pero lo que para él era sólo un modelo hipotético, pronto se convirtió en tesis. Con los progresos de la medicina científico-natural pareció que tal tesis iba ganando en solidez. Sobre todo mediante su ampliación cibernética el modelo de la máquina se trocó en un instrumento vasto y fecundo para explicar los procesos de todo tipo. Mientras se tenga conciencia de ese carácter de patrón y, por ende, del valor siempre parcial e hipotético de ese modelo, y mientras se abstenga de afirmaciones ontológicas, no hay nada que objetar.

138 Varios y muy graves son los argumentos que se oponen a una sublimación ontológica del modelo de máquina. 1) La teoría materialista está referida, como tal teoría, a la verdad, y a la verdad desinteresada y última. Pero cada teoría materialista de la «teoría» corre siempre —incluso cuando logra saber para qué es necesaria una teoría física de cosas como principios, razonamientos, etc.— tras la vida efectiva de la teoría, aunque sin apresarla. 2) Para poder atender los procesos, físicos, químicos, etc., como explicaciones (parciales) de la visión, del sentimiento, de la actuación, etc., hay que empezar por asumir esos fenómenos en su originalidad. Partiendo de unas teorías científicas nadie puede conocer la esencia de lo que es el sentir (por ejemplo). Quedará anclado en la comprobación de una correlación fáctica entre determinados procesos que pueden captarse químicamente, etc. y determinadas facultades, formas de comportamiento corporales, etc., sin que pueda deducir claramente éstas de aquéllos. No se consigue el retroceso desde la teoría, que presenta el verdadero ser, a la vivencia directa; y justamente eso sería necesario para una demostración de la teoría materialista.

El desarrollo y la revisión parcial del planteamiento carte-

siano no han podido solventar la aporía inicial. De ahí que debamos cuestionar más a fondo ese planteamiento.

Bibliografía. Van Peursen 1959; Baruzzi 1973, *L'homme machine* 1980

3. *La reintegración del cuerpo* (Körper) *en el cuerpo* (Leib)

Descartes rechaza las comparaciones de las que se servía la tradición platónica para exponer la relación fenomenológica del 139
espíritu con su cuerpo, por considerarlas demasiado dualistas. «Mediante las sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., la naturaleza me enseña que no sólo estoy en mi cuerpo como el barquero en su barco, sino que estoy íntimamente ligado a él y en cierto modo mezclado con él, de manera que junto con el cuerpo formo una unidad. Pues, de lo contrario, yo que no soy más que algo pensante, no sentiría dolor cuando el cuerpo recibe una herida, sino que simplemente comprobaría intelectualmente esa herida, igual que un barquero comprueba con la vista si se ha roto algo en su barco» (*Meditaciones* VI, 13). No obstante lo cual la perspectiva del físico (en la que entra también la del médico) tiene una ventaja sobre la del sujeto mismo que padece hambre: el hambre no es más que una especie de sigla o señal para la praxis, que nos permite tomar las medidas adecuadas (en este caso, comer algo), sin que seamos fisiólogos; pero sólo éstos conocen la verdadera causa de la sensación de hambre y por qué se calma cuando tomamos alimento. Así se explica también tecnomórficamente la misma sensación corporal directa, con lo que se desvirtúa la radicalidad de la corporización.

a) El mecanicismo como un espiritualismo tecnomorfo

El motivo de esta autoexplicación está sin duda en las posi- 140
bilidades de liberarnos de las fuerzas prepotentes y oscuras de la naturaleza que hay en nosotros, como en otros tiempos de las que hay en nuestro alrededor, y todo ello con vistas a reforzar nuestro dominio sobre lo natural en torno de nosotros y en nosotros. El punto de partida para ese reforzamiento del dominio, mediante la técnica y la ciencia relacionada con ella, es

desde luego un estado de relativa amenaza del hombre por parte de la naturaleza, que lo produce y alimenta como lo oprime y aniquila. Que, pese a todo, ése siga siendo un permanente punto de salida queda encubierto, cuando se declara que los estados finales de emancipación y autoafianzamiento —a saber, el conocimiento claro de sí mismo y la volición, de una parte, y la naturaleza racionalizada según los modelos mecanicistas, por la otra— constituyen la esencia y por tanto el «comienzo» interno de lo que «nosotros» y la naturaleza somos respectivamente.

Por el camino de ese querer asegurarse una confianza emancipatoria el mecanicismo materialista da un paso más que el mecanicismo dualista, porque la autoevidencia del espíritu se refiere a las reglas de su proceder ordenado; lo que respecta a su propio *ser* es para él algo indudablemente cierto; pero el de dónde y el adónde sólo puede asumirlos mediante la confianza en el fundamento (Dios), que sólo se le sugiere, pero que no puede aprehenderlo ni teórica ni prácticamente. Pero si el principio de la mismidad de la estructura de lo factible y de lo verdadero ni siquiera encuentra su frontera en la misma impenetrabilidad del espíritu porque éste no tiene supuestamente un ser propio, síguese que en principio *todo* se ha de entender y dominar funcionalmente. Quien penetra y comprende —justamente «nosotros»— está en esa su condición fuera y por encima de lo real, precisamente cuando se niega de modo verbal que esa realidad esté fuera de lo mecánico. La objetivación e instrumentalización universal exige que el agente y utilizador de ese proceso no tenga ser alguno, que escape a dicho proceso, a fin de que pueda despojarse por completo de toda «naturalidad». Así queda patente el rasgo más profundamente espiritual del materialismo tecnomorfo.

b) La corporeidad del sujeto como fundamento del asentimiento del cuerpo como cosa y como máquina

141 En las páginas que siguen vamos a demostrar el hecho y el cómo de que el dato «cosa» y el dato «máquina» sólo son posibles en el supuesto de una corporeidad originaria del sujeto que las percibe, utiliza, etcétera.

Una *cosa* es un ente de al menos una unidad y duración re-

lativa, que tiene una forma espacial relativamente estable, que se puede ver, palpar, etc. Como tal sólo es comprensible para un ser que vive en el espacio y en el tiempo, que es capaz de ver y tocar y que percibe de forma abstracta lo configurado. Sobre la temporalidad del sujeto ya hemos tratado en el capítulo de la «historicidad»; sobre el espacio diremos algo de inmediato (ver después). Ahora sólo haremos algunas indicaciones.

Una cosa es relativa —en su manifestación— al campo ojo-mano. Por eso, en tanto que cosa, no está constituida por los olores que emanan de ella, ni por los sonidos que emite ni tampoco por su temperatura, y sí en cambio por su visibilidad y palpabilidad. Pero una cosa sólo es visible, cuando está en la relación figura-fondo con otras cosas; y en tanto que cuerpo *(Körper)* debe estar en una perspectiva por la que se ordena a otros cuerpos a la vez que se diferencia de los mismos. Esa perspectiva tiene su centro (funcionalmente invisible) en mi rostro. Desde él se extiende mi campo visual, quedando en cierto modo mi rostro fuera del espacio (en un *u-topos)*; pero a partir de él no podría extenderse ningún otro espacio para cosas reales, si mi rostro, en otra perspectiva, no pudiese aparecer junto con otras cosas en el campo visual de otro. Así el ojo visto no es el que funciona; lo cual sigue siendo cierto aun en el caso de que no sólo se puede percibir el ojo-cosa sino también el hecho de que alguien ve.

La cosa que aparece en el campo visual suscita la expectativa de que puede ser tocada. Para ello es necesario un espacio que, como ya antes con los ojos, pueda medirse ahora con todo el cuerpo y muy especialmente con las manos: para superar una distancia, para tocar una cosa, agarrarla, etc. Y para que eso sea posible, también yo tengo que ser corpóreo de una manera similar; es decir, que mi cuerpo debe ser un medio o entorno inmediato de mí mismo, como acabamos de afirmar de la visión.

La *máquina* es una cosa, construida de tal modo que comu- 142
nica y canaliza adecuadamente unas fuerzas. Es posible disponer de esas fuerzas mediante máquinas motrices (rueda hidráulica, noria, motor de combustión, central nuclear, etc.). En este caso completan y (en parte) sustituyen las fuerzas de las que disponemos primariamente: nuestra energía muscular. Esta conexión mantiene su significación de principio incluso cuando se producen unos cuantos de fuerza y unos sistemas de

transmisión, en comparación con los cuales el cuanto de fuerza muscular y el alcance de sus sistemas orgánicos de transmisión resultan insignificantemente pequeños —como, en caso extremo, los que necesitan para apretar un botón—. Incluso cuando la máquina, mediante un programa incorporado, está en condiciones de gobernarse «a sí misma» y de no estar permanentemente al «servicio» humano, no deja de pertenecer —y de manera muy específica— a la esfera de los «dispositivos» e «instrumentos complementarios» del cuerpo, cuyo desarrollo empezó por el instrumental más simple: aun entonces la máquina pertenece a la esfera de la instrumentalidad (lat. *instrumentum*). Que el mundo de las máquinas sea una ampliación y precisión de nuestra corporeidad resulta también patente por la experiencia de la reacción: dependemos de las mismas (casi) como de los órganos y funciones de nuestro cuerpo, que de antemano está ordenado a su complemento por medio de unos instrumentos y que cada vez se adapta más a esa complementación (cf. Tinland 126-188). Así, desde su misma complementación el cuerpo *se puede* entender como instrumento del espíritu o incluso como una máquina que se regula a sí misma —concepción esta que tiene sus orígenes en el lenguaje acerca de los «órganos» (gr. *órganon* = instrumento).

Entre esos órganos el más importante es la mano; Aristóteles la llama (*Sobre el alma* III, 8 432 a 1; *Partes de los animales* IV, 687 a 20) «el órgano de los órganos»; es decir, por un lado, el instrumento más importante y, por otro, aquel «instrumento» en virtud del cual pueden darse los instrumentos en general. Así, pues, un «instrumento» en sentido eminente y, por ende, en sentido estricto no un mero instrumento. De serlo, sin más, habría que preguntarse con qué órgano se «maneja». La idea de que los instrumentos son la «prolongación» del cuerpo debe, pues, completarse con esta otra de que ni aun la máxima familiaridad con el uso de un útil llega jamás a la autonomía de la que nosotros disponemos al actuar con nuestro cuerpo en las situaciones operativas. Antes de que yo aplique mi cuerpo o algunos miembros del mismo como instrumento para realizar determinados objetivos —y por tanto antes de que así lo interprete— ya lleva él actuando desde mucho tiempo atrás como un perfecto intermediario, apropiado y automático, de mi relación primaria con el mundo y conmigo mismo. Y esa mediación nunca se puede lograr con los conceptos del fun-

cionamiento mecánico, por familiares e indispensables que éstos nos resulten; ni tampoco desde luego con otro tipo de concepto.

4. *El ser corpóreo*

A la demostración de que las interpretaciones objetivistas y tecnomórficas del cuerpo no hacían justicia a los fenómenos, debe seguir ahora, de modo pormenorizado, una prueba fenomenológica del ser corpóreo. Y ya en el arranque hay que hablar sin más de la subjetividad del cuerpo: el «cuerpo» *(Leib)* en sentido específico —a diferencia del «cuerpo» (Körper) en sentido objetivo y cosificado— es siempre el cuerpo de un sujeto. Es siempre objeto de un «tener» actual y no simplemente potencial, y ese tener es siempre también individual y jamás colectivo (de modo que el cuerpo es siempre mío, tuyo o suyo, pero nunca nuestro o vuestro). Así, pues, nuestro tema será no el cuerpo como mero elemento corpóreo *(Körper)* sino el tener cuerpo y el ser corpóreo del sujeto humano. 143

La tematización filosófica del ser corpóreo se cumple en dos planos que en definitiva no pueden ser absolutamente diferentes: en el plano de la descripción de las maneras en que el cuerpo se experimenta, y el plano de la interpretación ontológica de lo así experimentado. El fracaso de la ontología cartesiana del cuerpo como algo extenso remite ante todo al plano de la experiencia y reclama luego la elaboración de nuevas categorías ontológicas.

Antes de formular algunas observaciones sobre la ontología del cuerpo, vamos a describir esquemáticamente dos dimensiones destacadas de la corporeidad: el ser corpóreo espacial y el sexual.

a) El espacial estar en el cuerpo

Todo espacio se refiere a lo que está o puede estar *en* él: es un espacio para... Incluso el espacio vacío está marcado por aquello de lo que (y para lo que) está vacío o está dispuesto. Síguese que hay muchos espacios, y que no existe «el» espacio de forma única y absoluta. 144

Ahora bien, en el caso de que lo que abraza un espacio sea un sujeto, aparecen unas determinaciones del mismo que no puede tener el espacio abstracto y estereométrico-físico: la orientación, el volumen propiamente dicho, las distancias. El espacio, que presentan científicamente la geometría y la física (incluso la relativista), no conoce un arriba ni un abajo, un delante ni un detrás, ni derecha ni izquierda. Ignora cualquier amplitud o estrechez, proximidad o lejanía, toda señalización de unos lugares con preferencia a otros (¡en realidad no conoce lugar alguno!); se halla al margen de la diferencia entre dentro (hacia dentro) y fuera (hacia fuera). Con otras palabras: el espacio que la ciencia presenta carece precisamente de lo que le caracteriza como espacio de un sujeto.

Ahora bien, para nuestra manera de estar en el espacio todas las diferencias mencionadas son fundamentales. El geómetra puede situar el punto cero de su sistema de coordenadas «en alguna parte» y «orientar» los ejes de cualquier modo, pues ningún punto de su pluralidad tridimensional de sitios ni ninguna dirección de las rectas que pueden pasar por esos puntos goza de privilegio alguno. (Hablando con propiedad ya las mismas expresiones de «en alguna parte» y de «dirección» son antropomorfismos.) Por el contrario, para nosotros tal como vivimos cualquier posible punto de referencia señala el «punto cero» en el que estamos midiendo, y cualquier sistema posible de coordenadas está enraizado en el sistema de dimensiones que, a partir siempre de mí o de nosotros, se extienden hacia arriba y hacia abajo, hacia detrás y hacia delante, a izquierda y a derecha. El impulso alejador de las direcciones hacia regiones de significado no intercambiable y hasta contrapuesto resulta fundamental para la espacialidad del espacio, porque en ello se abre y dilata el espacio libre voluminoso, que yo mido moviéndome, mucho antes de que empiece a calibrar distancias, superficies y volúmenes. La organización del espacio y la orientación de mi respectiva existencia corporal constituyen las dos caras de un único fenómeno (cf. Straus 1964).

145 Cuando empezamos a meditar sobre el espacio, de tal modo nos fijamos en lo que alcanza claramente nuestra vista, que sólo mediante algunos ejercicios podemos tomar conciencia de lo que significa medir, vivir y llenar un espacio. Hay espacios que nos angustian hasta la opresión y hay espacios en los que nos sentimos tan expuestos que llegamos a experimentar la

agorafobia; entre unos y otros están los «rincones» familiares y confortantes y los salones que dilatan el espíritu. Según como, nos sentimos «en nuestra propia piel», las cosas que nos rodean nos resultan mayores o menores, podemos llenar espacios con sensación de dominio o vivir simplemente en una concha en la que nos movemos a través de los espacios. Las paredes a nuestra espalda, que nos imaginamos desplomándose repentinamente, nos hacen dar sin querer un paso hacia delante; en lugar del apoyo («imaginario») aparece un («imaginario») agujero que nos deglute. Los espacios redondos los vivimos de forma diferente que los cuadrados, una es la vivencia de los rectangulares y otra la de los cuadrados. Algunos paisajes pueden significar mucho para una persona; quizá sobre todo las tierras que nos recuerdan el paisaje de nuestra infancia.

Los muchos espacios en que vivimos no son en manera al- 146
guna simples parcelas de un espacio único. Dejando aparte las modificaciones de la vivencia espacial subjetiva, los distintos ámbitos vitales se diferencian también objetivamente por unas fronteras físicas y simbólicas: mi casa o habitación de unos espacios que te pertenecen a ti, a un tercero o a nadie; la vía pública y la tienda con su umbral; los atrios de las iglesias y las entradas de las estaciones; barrios residenciales y suburbios míseros; puestos primeros y últimos; el territorio patrio y el extranjero; tierras cultivadas y desierto. Lo que en un lugar se permite, es normal y hasta se prescribe, resulta excéntrico y mal visto en otros sitios. Edificios, jardines y ciudades de trazado simétrico testifican y producen un sentimiento vital distinto del que se experimenta frente a instalaciones asimétricas y pluricéntricas. Todas estas diferencias de significado trabajan con las diferencias de significado inmanentes, que son propias de espacio vital humano como tal.

Así, el abundante empleo de metáforas espaciales, que 147
nuestra lengua conoce, no es en realidad algo que sólo tardíamente y como desde fuera (!) se haya sumado a uso originario meramente verbal. Más bien lo «alto» es de antemano no sólo lo que está por encima sino lo que es mejor que «bajo». Podemos sentirnos perdidos o ahogados no sólo en un espacio físico, también en unos espacios sociales (129). La mera presencia corporal es compatible con una ausencia existencial; el viajero que corporalmente ya ha llegado a su punto de destino necesita a menudo de un cierto tiempo para «hacer que su alma

le siga». Personarse con plena presencia corporal es mucho más que la pura presencia física o que el examen cognitivo del lugar en el que uno se encuentra.

148 Corporalmente siempre somos espaciales, estamos en un espacio. Pero estamos también «en» nuestro cuerpo, que vivimos desde un centro hasta sus extremidades, aunque ese centro, según el carácter y situación, pueda estar en la región del diafragma, en la parte superior del pecho o entre ceja y ceja. Es posible ocultarse y aferrarse al propio cuerpo, centrarse en el tronco o concentrarse en las extremidades. Hay personas tan profundamente ocultas en su cuerpo, que hay que empezar por buscarlas; otras viven en plena expresión corporal. Los niños están en su cuerpo de otro modo que los adolescentes, y éstos distintamente que los adultos; una es la manera de los varones y otra la de las mujeres, con múltiples fenómenos en el paso de una edad a otra. Los ancianos y los enfermos graves abandonan (según Plügge 1962, 69) su cuerpo «hacia dentro», convirtiéndose así para ellos cada vez más en una mera «envoltura».

Así como hemos de vivir en unos espacios, no debemos orientarnos primordialmente por nuestro cuerpo (aunque también esto vale aquí en cierta medida). Hay un sistema de orientación espacial y de coordinación de movimientos automático, cuyo recto uso se adquiere con aprendizaje y ejercicio, pero que ya está dado de antemano (cf. Schilder 1923). Estar en el cuerpo y estar en el espacio forman un todo, aunque el estar en el campo de acción del cuerpo tenga una prioridad relativa. Nuestro cuerpo es siempre el lugar que tenemos que haber ocupado para poder ocupar después cualesquiera otros lugares. En último término, sólo porque estoy *en* el cuerpo, de modo que *soy* yo mismo mi cuerpo, puedo estar y existir en unos espacios.

b) El ser cuerpo sexual

149 No es nuestro propósito exponer aquí una teoría completa de la sexualidad. La actuación sexual sólo la tomamos como un ejemplo de una actuación en la que el cuerpo, como impulso, es el sujeto y no el mero instrumento del obrar. Nos referimos aquí al impulso sexual, porque, de una parte, al vivir en una sociedad de opulencia la búsqueda del alimento, etc., ha deja-

do de ser en buena parte problemática y ya no se vive como algo instintivo, y porque, de la otra, el impulso sexual, al ser «el más espiritual de todos los impulsos» (Nietzsche), está más cerca del yo operante y de su dinámica que todos los otros instintos.

No sólo la mano, también los órganos reproductores tendrían derecho al título de «órgano de los órganos», de órgano por antonomasia, cuando se tiene en cuenta aquello que su acción produce. De todos modos, habida cuenta del tipo de relación que media entre el operante, de una parte, y su mano o sus órganos sexuales, de la otra, queda claro que es la mano a la que compete el título de instrumento *(organon)* más que al órgano sexual. Porque al actuar el sujeto actuante tiene una mayor soberanía sobre su acción que en el caso de la generación (y cuanto pertenece a su entorno). La voluntad, guiada por el propósito de funcionar, puede realmente controlar cada una de las fases de la maniobra, y por tanto puede separarlas unas de otras y hasta interrumpirlas; lo que no es el caso en la forma en que se realiza el acto sexual. Aquí, en efecto, nos hallamos en un único arco de movimiento, que se puede sí desviar o interrumpir, pero cuya dinámica no se puede ni debe establecer en cada fase con una nueva decisión de continuar con el proyecto iniciado.

A diferencia de la producción técnica, el hombre se encuentra en un estado de fascinación o excitación, que pertenece al campo de la re-producción natural, ya antes de que en forma consciente e intencionada se comprometa a algo. Cierto que las más de las veces queda siempre la posibilidad de negarse a continuar el movimiento ya iniciado o de completarlo de esta o de la otra manera. Pero el impulso sigue siendo primario, sin que pueda ser sustituido por un querer que surge libremente. Nos proporciona una capacidad de la que habitualmente no podemos disponer, si bien es verdad que sólo en cierto grado podemos controlarla, porque se actualiza por sí misma sin que intervenga una decisión libre.

El despotismo de la dinámica sexual se puede experimentar 150
con tal fuerza, que puede surgir la idea de si los seres que actuamos no seremos más bien el simple instrumento de un impulso natural sobrehumano (cf. Schopenhauer, *Metafísica del amor sexual*, en *El mundo como voluntad y representación* II, cap. 44). Esta idea es el fiel reflejo de la representación que nos

hacemos de la autonomía del sujeto que actúa libremente, que al comienzo dispone de toda su dinámica, y a la vez constituye una construcción de caso límite. Cierto que el amor sexual posee una fuerza y una orientación, que son autónomas y que no se las podemos prestar con nuestra decisión ni subordinarlas simplemente a otros objetivos. Pero ello es sólo un argumento contra la autonomía ilimitada del sujeto actuante que se afirma a sí mismo, no contra su autonomía relativa.

De ahí que, visto desde el yo, la ambivalencia siga siendo inherente al impulso sexual: nos sentimos sostenidos por él hasta alcanzar una realidad fascinante, que se experimenta como algo bueno y colmante en el placer de vivir y amar; y a la vez en ocasiones somos arrastrados en una dirección que no queremos. Esa fuerza que actúa aunque nosotros no queramos, es la fuerza que confiere firmeza y solidez a nuestra voluntad. Mejor que la metáfora del instrumento y del técnico es la vieja imagen platónica del caballo y del jinete —recogida luego por Freud y Scheler, Kandinskij y Marino Marini— la que refleja la realidad.

Análogas a las relaciones que se dan en el campo de las formas sexuales de comportamiento hay que entender otras formas de moverse, como son la marcha, la danza, el salto... Siempre se trata de la configuración ulterior de una dinámica que ya tiene forma y que es natural y autónoma. Pero aquí hemos de contentarnos con estas breves referencias.

Bibliografía: Bollnow 1976; Hammer 1974.

c) Cuestiones ontológicas y teórico-científicas

151 La ciencia que se ocupa del cuerpo humano por encima de todas las otras es la medicina. Sus progresos espectaculares en las últimas décadas descansan en un haberse limitado a lo que de un modo científico-natural puede palparse en la corporeidad humana: los estados y procesos mecánicos, eléctricos, químicos, fisiológicos, etc., captados en su funcionalidad o disfuncionalidad de cara al funcionamiento general que es la salud. Parece, sin embargo, importante que la salud, por su parte, se contemple como una ausencia relativa de enfermedades, pues aunque de por sí sea algo positivo, sólo se la puede

comprender desde la amenaza y carencia de las mismas, y es desde la práctica del ejercicio de la curación como mejor se la ve. La salud, como la enfermedad, son estados del «organismo», que se viven directamente y que se pueden fijar mediante determinados indicadores objetivos (temperatura, valores sanguíneos, etc.). La pregunta «¿cómo se siente usted?» y el *análisis de sangre*, etc., forman un todo. Pues la velocidad de sedimentación tiene un significado que sólo se explica desde el conjunto de la teoría fisiológica; ahora bien lo que una teoría fisiológica explica son las correlaciones entre factores objetivos, las cuales correlaciones explican a su vez un cambio de la competencia subjetiva. La objetivación del cuerpo en un todo funcional relativamente cerrado en sí («máquina») tiene su motivo en la búsqueda de las causas naturales de un deterioro de la salud y de la muerte y tiene su asiento permanente en las maneras de ser y sentirse cuerpo de forma inmediata. El objeto de la teoría médica es, pues, una construcción (bien fundamentada) y no un puro ser en sí.

Lo mismo cabe decir naturalmente, y en medida aún ma- 152
yor, de todos los grados subordinados de la teoría médica, como es, por ejemplo, la consideración del cuerpo como un sistema mecánico, en el sentido de la cartesiana *res extensa*. Cierto que hay también sistemas de cuerpos —en el campo de la astronomía y de la mecánica— que, según parece, podemos describirlos de forma exhaustiva con los instrumentos mecánicos. Respecto del cuerpo humano cabe decir que la descripción mecánica, también allí posible y lógica, sólo afecta a una dimensión presentada de modo abstracto. La estructura mecánica es aquí armazón y cimiento de un edificio que, como tal, se explica y experimenta bajo otras leyes. El que tal estructura aparezca tanto aquí como allí no quiere decir que constituya la verdadera esencia de lo uno como de lo otro. Y ello porque lo verdadero es concreto, y en la concreción del cuerpo humano la verdad física sólo es una verdad parcial y abstracta.

La ciencia de la naturaleza puede analizar el cuerpo; pero 153
una teoría del cuerpo como tal no puede ser científico-natural. Desde la perspectiva cartesiana, cae en el terreno intermedio y mixto de la *res extensa* y de la *res cogitans*. La tematización del problema del cuerpo por parte de médicos (no pocas veces psiquiatras, como Viktor von Weizsäcker y su escuela), que han visto en la medicina exclusivamente científico-natural una re-

ducción y estrechamiento, discurre por ello a menudo como una batalla contra el dualismo intelectualista de nuestra cultura, del que Descartes fue uno de sus primeros fundadores filosóficos. Lo mismo cabe decir, por supuesto, de las tentativas filosóficas por describir y analizar en su origen ese campo intermedio y confuso. No es casualidad que la fenomenología de Husserl, nacida de premisas cartesianas, tope precisamente en la teoría de la conciencia corporal con una frontera que sus discípulos sólo han podido superar revisando toda la base de esa filosofía ecológica de la conciencia; es decir, que no sólo dudaron de que el verdadero ser del mundo perceptible se redujera a lo matematizable sino también de que toda conciencia (en el sentido más amplio) pudiera reducirse a un puro yo que se constituye a sí mismo (cf. Zaner 1964).

Así pues, la problematización de la esencia de la corporeidad conduce al centro de la ontología. Pese a todo el anticartesianismo —y aun precisamente por ello— seguimos ligados a la posición fundamental cartesiana y, en líneas generales, no se retorna a los conceptos antiguos y medievales de cuerpo y alma, que se tomaron como los constitutivos reales del todo el hombre. Se insiste en la distinción de diferentes maneras de conciencia, del dato o de la expresión verbal.

El «tener» teórico de cómo un cuerpo funciona, remite al tener vital de mi propio cuerpo, y éste por su parte a un ser cuerpo fundamental (cf. Marcel). La alteridad, que implica el tener vivencial y práctico del cuerpo, no es lo fundamental. Pero lo fundamental, la identidad, no es algo en sí cerrado, sino justamente el terreno para una posible relación del tener. En el vaivén entre el tener cuerpo y el ser cuerpo está la corporeidad humana. Ni la palabra de Nietzsche «yo soy total y absolutamente cuerpo» ni tampoco la interpretación que Sartre da del cuerpo como la forma contingente de mi contingencia llegan al meollo de la cuestión.

PARTE TERCERA

EL ELEMENTO ESPIRITUAL DE LA REALIZACIÓN EXISTENCIAL

En la parte segunda hemos tratado de las dimensiones bási- 154
cas de la realización del ser humano; y, como el otro y lo otro pertenecen a la misma, también hemos visto las dimensiones fundamentales del mundo en el que siempre vivimos y de todo aquello con lo que nos encontramos en él y que nos pertenece. En esta parte, que ahora sigue, el tema es la forma y manera de esa realización del ser, por cuanto que se trata de unos logros humanos específicos. También algunos animales superiores cumplen los requisitos que hemos establecido para poder otorgarles el predicado óntológico de «sujeto» (27-30). Lo peculiar de la subjetividad humana está en el cómo de la realización: en que el ser humano no sólo es una realización, sino que vive esa relación de tal modo que le compete la forja de una segunda relación con la relación susodicha (cf. Kierkegaard, *La enfermedad mortal* I Aa). El hombre no sólo está en una relación receptiva respecto de algunas cosas, sino que sabe además que las percibe. El hombre no sólo tiene una capacidad múltiple de comportarse de una manera práctica frente a las situaciones, sino que además se comporta con una capacidad de la segunda potencia frente a dichas facultades. Y hace ambas cosas cuando obra —pues en la conducta humana hay también aspectos prehumanos— en virtud de su posición en el elemento de lo espiritual. Así como el agua es el elemento vital para los peces, así lo espiritual es el elemento (ciertamente que no el único elemento) de la vida humana. La espiritualidad del hombre es su capacidad constitutiva frente a la relación de mismidad, cuyas formas esenciales llevan los nombres de «conciencia» y «libertad», y cuyo desarrollo ocupa los dos capítulos de esta parte tercera. En ella se indicará asimismo lo que es en sí el elemento de lo espiritual.

I

CONCIENCIA ESPIRITUAL

Nuestras reflexiones se dividen aquí en tres apartados. Se trata, primero (1), de llamar la atención sobre el fenómeno de la conciencia en general, de articularlo según unas estructuras básicas y de protegerlo contra las amenazas de disolución, para lo que podría servir de ejemplo un conocimiento sensible de la percepción. En el apartado (2) hay que volver a eliminar, en distintos sentidos, la estrechez de miras que (casi) inevitablemente se ha impuesto por la orientación del ejemplo mencionado. Y, finalmente (3), nos preguntamos en una visión trascendental por la naturaleza de la conciencia y, por tanto, del hombre.

1. *El «fenómeno» de la conciencia*

155 El paso primero en la interrupción de una cosa debe consistir siempre en echarle la vista encima: con otras palabras, encontrar acceso a la experiencia en la que de forma (más o menos) originaria se nos ofrece la cosa en cuestión. Ahora bien, eso que se nos ofrece, el «dato», está emparentado con la conciencia: decir que algo nos llega en forma de dato equivale poco más o menos a decir que tomamos conciencia de ello. ¿Y cómo la conciencia es consciente de sí misma? Ciertamente que no al modo en que tomamos conciencia de determinados contenidos objetivos; la conciencia en sí es evidentemente una «cosa» de distinto orden que determinados contenidos de los que podemos ser conscientes. El tema no lo podemos estudiar directa-

mente, sino que más bien hemos de dar tres rodeos para su estudio: la representación ficticia de la inconsciencia *(a)*, el análisis de un ejemplo particular *(b)* y el rechazo de las tentativas de interpretación demasiado simples *(c)*.

a) El «milagro» del ser consciente

Uno pierde la conciencia por un colapso circulatorio, por anestesia, por el sueño o por otras causas. En tales casos queda in-consciente: yace tranquilo como alguien que duerme o como un muerto y no se le puede dirigir la palabra. Comoquiera que sea, no advierte nada de lo que ocurre en él y a su alrededor; lo cual se echa de ver por la manera de comportarse. Pero ¿qué es para el in-consciente el estar sin conciencia? La pregunta resulta absurda, toda vez que se inquiere por la conciencia de la inconsciencia, que *ex definitione* no puede darse. Quizás en ciertos estados de meditación se da algo que se aproxima a una experiencia genuina de la inconsciencia en cuanto que subyace una experiencia de la conciencia «pura», vaciada de todos los contenidos; la ausencia de una conciencia con contenido sería lo que hay de común entre la «genuina» inconsciencia y el «vacío» meditativo. 156

Pero en las vivencias de ensimismamiento una conciencia permanente sigue siendo la base de unas formas cambiantes de conciencia, cuya diferencia se hace patente en ese cambio, sin esclarecer, sin embargo, la naturaleza de la conciencia en general desde la experiencia de su contrario. Esta última observación vale también naturalmente para el tránsito del estado de inconsciencia al de conciencia (y a la inversa): ni el acto de dormirnos ni el de despertar podemos vivirlos conscientemente. La conciencia es algo primordial, no complementario. Define esencialmente la forma humana de vida. Es algo tan fuerte y tan indispensable para nuestra existencia como el aire para nuestra respiración, sólo que mucho más radical porque afecta realmente a nuestras mismas raíces. Mas como, de hecho, en los demás (y en nosotros mismos, con una consideración previa o retrospectiva) nosotros podemos delimitar la conciencia desde la diferencia que presenta con el estado inconsciente, por cuanto que destacamos una diferencia en las formas de comportamiento, pero tratándose de nosotros mismos, en el campo de la

vivencia inmediata, esa diferencia no podemos hacerla, ocurre que la conciencia se nos presenta casi como una nada, como algo por completo incomprensible.

157 Y, sin embargo, que exista algo parecido a una conciencia es algo maravilloso en sumo grado. Habitualmente hasta tal punto nos prenden los contenidos de los que somos conscientes, que ni siquiera advertimos la conciencia para nada. Lo cual entra precisamente en la estructura dinámica de la conciencia humana, y es completamente normal. Sólo con la reflexión caemos en la cuenta de que los contenidos más diversos, que objetivamente son por completo disparatados, están en conexión mutua justo en tanto que conscientes: están en la unidad de mi corriente conciencial.

Y como yo mismo, en tanto que «yo empírico» (es decir, respecto de mis estados y procesos corporales y anímicos), pertenezco a esos contenidos, y como puedo entenderme con otros de una manera efectiva, la unidad de conciencia no se da en el sentido de la unidad de un individuo, como yo, ese individuo que posee una unidad interna.

Mediante la contraposición, por una parte, de la pluralidad de los contenidos conscientes y de la unidad de la conciencia y, por otra, de la pluralidad de sujetos conscientes y de la unidad del consciente común, la conciencia misma alcanza un primer grado de tematización: se convierte en «fenómeno», en objeto de un nuevo tipo de atención. Mediante esa tematización de algo de lo que toda tematización no es más que una forma particular, llegamos al asombro, un asombro que, lejos de desaparecer al seguir ocupándonos de él, más bien crece. Con él se rompe una de las autoevidencias férreas con las que se arman y refuerzan nuestras convicciones teóricas espontáneas.

158 Una de tales convicciones espontáneas que se impone como de forma natural, cuando nos preguntamos en qué consiste propiamente la realidad, suena así: la realidad es el conjunto de todas las cosas, estando esas cosas en múltiples relaciones recíprocas y siendo siempre complejos materiales de distinta organización. Que a los labios de todos nosotros acude espontáneamente esa (o parecida) respuesta, y que se imponga con obstinación psicológica incluso cuando hemos descubierto su verdad muy relativa, no es algo casual sino que tiene su fundamento en la organización de nuestra psique.

Dentro del cosmos de nuestro equipamiento sensible domi-

nan los sentidos de la distancia (el oído y especialmente la vista) y el sentido del tacto (gracias sobre todo a las manos que palpan). Lo que se distingue por la forma de otras cosas, lo que se puede ver y tocar, ocupa un puesto central en la pluralidad de lo que podemos experimentar por los sentidos. Ahora bien, en todos los seres vivos la sensibilidad y la motilidad se integran en un único ciclo funcional, de manera que los datos sensibles obtienen un sentido (y con ello su marco de posibilidad y evidencia) de las necesidades de una reacción adecuada a lo que es útil o perjudicial al animal en cuestión. Pero el hombre puede ocasionalmente separar sus sentidos de su función de servicio a la movilidad y (por ejemplo) contemplar únicamente y utilizarlos en la contemplación (griego *theorein*). Con el sentido de la vista ocurre esto de una forma más natural y frecuente que con los otros sentidos, y lo visible lo consideramos como real, sobre todo cuando además podemos tocarlo. Tan pronto como los sentidos se hacen teóricos surge la ecuación ser = existencia visible-cosificada.

Pero ¿qué es esa existencia? La pregunta tiene un doble 159
sentido. Por un lado, se refiere al ser en sí de las cosas; y en ese aspecto es la pregunta fundamental de la ontología. Por otro lado, se refiere al ser consciente de las cosas, siempre en relación contigo o conmigo, a su ser para un ojo o una mano (estar presente, «a mano»); son las primeras realizaciones e imágenes también para la visión y captación espiritual. Lo que es en definitiva ese ser consciente constituye a su vez una cuestión de la ontología.

En nuestro contexto antropológico hay que referirse, por una parte, a la explicación ontológica de ese problema. De nuevo tenemos aquí un dato en el que se hace patente el carácter «reactivo» (coordinador y valorizador de unos resultados) de la antropología por lo que respecta a las principales disciplinas filosóficas. Por otra parte, podemos y debemos hacer avanzar un paso más esa explicación ontológica, que no puede quedar al margen en un análisis de la conciencia humana. Pero, antes, un ensayo, una tentativa con lo ficticio, puede contribuir a tomar conciencia del hecho de la conciencia en general.

Imagino ahora que desde siempre he sido ciego, sordo, in- 160
capaz de contactos, olores, etc., en una palabra, que he sido insensible, aun siendo normal por lo demás y dotado de una capacidad de reflexión. ¿Qué sería en tal caso *para mí* ese mun-

do real que existe en sí con cuanto es? ¿En qué consistiría *mi* mundo? Después de haberme sentido durante algún tiempo en semejante estado, imagino lo que sucedería, si las puertas de mis sentidos se fueran abriendo una tras otra. Lo que yo viviría entonces, el acontecimiento de la concienciación, podría servir como referencia gráfica del milagro inderivable de la conciencia misma, que como algo formal se supone incluso en nuestro supuesto fantástico. (También cabe imaginar que se vive en una campana aislada, cuyo aislamiento se rompe de repente, o en una noche oscura en la que irrumpe la luz del día. De ahí procede la vieja imagen de la luz como el elemento tercero o primero, que confiere su realidad a la visión y lo visible, según se da, por ejemplo, en Platón, *La República* VI, 18-19).

Acerca de la terminología conviene observar que nosotros empleamos la expresión «conciencia» en un sentido amplio, como ocurre, por ejemplo, con el inglés *awareness:* apercibirse, adueñarse de una realidad, lo que parece tener menos resonancias del objetivismo y de la superior conciencia refleja que la palabra alemana *Bewusstsein*, derivada de su pasado filosófico. Cuando el contexto impone destacar la consciencia como una manera de ser, ya sea del objeto o del sujeto, escribimos la palabra con trazo de unión: con-ciencia.

b) Estructuras de la conciencia de percepción

161 Como ejemplo de una determinada conciencia vamos a analizar la que forma parte de la percepción visual. Se manifiesta primero en la frase siguiente —también a modo de ejemplo—: «El castaño ya brota». Y después en esta otra: «Yo veo (o he visto) que el castaño ya brota». (Aquí podemos dejar de lado la cuestión de hasta qué punto es posible una conciencia antes de su formulación lingüística; cf. al respecto los números 53-57, 65 y 180-184. Para el análisis, sin embargo, debemos arrancar, en cualquier caso, de una forma conciencial acuñada lingüísticamente, aunque no fonética de necesidad.)

162 Forma primaria de conciencia —en nuestro ejemplo— es lo objetivo: el hacerse consciente, el llegar a la manifestación de un contenido objetivo. En esa forma de conciencia estoy por completo en la cosa, en cuya concienciación se diluye mi conciencia. Sin estar yo en la cosa, sin perderme en un objeto (pa-

ra hacerme consciente de una de sus determinaciones), no hay percepción alguna. Yo en tanto que perceptor no voy por delante en esa forma de conciencia, aunque naturalmente sin la intención perceptiva (no necesariamente explícita) no puede darse nada percibido (como tal).

Así que de alguna manera estoy encerrado en la conciencia objetiva. El tránsito sin ruptura de una forma de conciencia (la simplemente objetiva) a la otra (la reflexiva, la referida al yo) así lo certifica. Como era el yo el que, olvidado de sí mismo, se diluía en el objeto de la percepción, y como ese diluirse no es ningún sometimiento sino una realización de la subjetividad, la conciencia se desliza facilísimamente desde su forma objetiva —conciencia que sólo va acompañada por un hálito de autoconciencia preconsciente— a la forma de la conciencia refleja de sí mismo como perceptora de esto y de aquello. Puedo recordarme de haber *visto* el barco, aunque entonces no tuviera conciencia explícita de que el barco *estaba allí*. Tema de la conciencia es en un caso el barco (en su existencia), y en el otro la visión (del barco en su existencia).

El tránsito de una forma a otra ocurre mediante el repliegue y la reflexión de la conciencia hundida en lo perceptible sobre su propia realidad actual que siempre ha de centrarse en mí. Lo cual sólo es posible porque es propio de la conciencia un originario estar en sí. Cierto que en el orden del tiempo siempre precede el ingenuo ser uno con lo percibido a la reflexión sobre el percibir y el haber percibido. Pero en sí mismo, en el orden del ser, el percibir descansa sobre un estar en sí originario y esencial del perceptor, en virtud de lo cual puede tanto derramarse en lo perceptible como volver desde allí sobre sí mismo.

Este originario estar en sí, que constituye la conciencia, no 163
es de por sí nada sabido, menos aún la con-ciencia de determinadas propiedades físicas o psíquicas que yo tengo así. Porque la autoconciencia explícita cargada de contenido es ya una forma completamente determinada de conciencia, que en su totalidad tiene que ser posible por aquel originario estar en sí ontológico; y éste a su vez, por constituir precisamente la posibilitación de toda conciencia concreta, no puede ser objeto de una concienciación directa sino sólo en un posterior «volver a recordar (platónico) será objeto de un conocimiento abstracto, que de fundamentado se transforma en fundamentador.

c) Rechazo de las interpretaciones deficientes

164 En la percepción subyace una unidad de objeto y sujeto de percibido y percepción. La duplicidad de la palabra «percepción», que unas veces significa algo captado y percibido, y otras un proceso perceptor, señala la sorprendente identidad que existe aquí, en el sentido de que lo percibido como tal y el percipiente como tal son *idénticos* (cf. Aristóteles, *Sobre el alma* III, 7 431a 1). Objeto y sujeto son conceptos de relación correlativos. Expresado lingüísticamente hay que decir que siempre les corresponde un genitivo: objeto de una percepción, de un esfuerzo, etc.; y sujeto de una percepción, de un esfuerzo y tensión, etc. que apunta a unos objetos. Quien no lo tiene en cuenta quizás intente comprender el ser percibido desde el sujeto perceptor y, a la inversa, con lo que sujeto y objeto se toman siempre —despojados de su peculiar forma de racionalidad— como algo cosificado o cuasicosificado. Ambas interpretaciones, que se complementan mutuamente, se apoyan en el supuesto de esa misteriosa identidad como sobre un hecho irreversible. Empezaremos por estudiar la deficiente interpretación objetivista, para pasar después a la subjetivista (cf. también 131-138).

165 El objetivismo sólo conoce aquellos tipos de cosas y relaciones, que se presentan en el mundo objetivamente perceptible. Y así intenta también explicar el hecho de la conciencia perceptiva con los recursos categoriales del conocimiento objetivo de los contenidos materiales. Por eso entiende la percepción como una relación entre dos cosas, en que lo percibido actúa sobre el perceptor, de modo que en el segundo surge una imagen, una re-presentación subjetiva del primero.

Esta interpretación, asumida por la inteligencia cotidiana filosofante, puede diferenciarse en forma más precisa con ayuda de diversos conocimientos científicos. Ello viene a ser como si del castaño en cuestión irradiaran (se reflectasen) determinadas ondas luminosas que, cuando yo miro en esa dirección, quedan aunadas por la pupila de mis ojos y son proyectadas sobre la retina; en sus sensibles conos y bastones la energía luminosa diferencial se transforma en unas diferencias de tensión eléctricas, cuyo juego propiciado de múltiples formas cibernéticas por la función del sistema nervioso central acaba produciendo mi representación del castaño.

No vamos a discutir aquí ni a poner en duda las explicaciones parciales dadas en este contexto con los métodos de la física (teoría ondulatoria, óptica, electricidad, etc.), la química, la fisiología, etc. Éstas exponen las condiciones en que se da la percepción humana; cuando desaparecen o cambian, la percepción resulta imposible o cambia su índole y naturaleza (ceguera por desprendimiento de retina, cambio de color por una iluminación diferente, por un movimiento rápido o por trasfondos de diferentes colores, etc.). Pero ¿qué ocurre con la pretensión de explicar el conocimiento perceptivo como tal? Hay que discutir su legitimidad. Porque el camino desde lo condicionado, desde la percepción, hasta sus diferentes condiciones (en modo alguno enumeradas de manera exhaustiva) sí que está hecho. Sin embargo, el camino decisivo del retorno, sólo a través del cual resulta comprensible cómo se deriva la percepción de todas esas condiciones, está interrumpido. La misma relación de la visión física con la psicología sólo es posible en tanto que ambas están referidas al mismo objeto: la percepción que viene dada en una reflexión ingenua. A la persona sometida al experimento hay que formularle siempre la misma pregunta: «¿Y qué ves ahora?» (si el experimentador ha cambiado las condiciones). 166

Pero sobre todo se abre un abismo entre la estación final de la reconstrucción físico-psicológica, el centelleo de los modelos de «excitación» en el centro visual del cerebro, y la «imagen» que con ello ha de surgir de la «cabeza» (cf. Eccles 1980). Si no supiéramos, por las correlaciones de lesiones cerebrales, estímulos artificiales, etc. con determinados trastornos visuales, pérdidas de la vista y alucinaciones, que existe en general una conexión entre el funcionamiento del cerebro y la capacidad perceptiva, el cerebro seguiría siendo para nosotros algo enigmático, como lo fueron para las generaciones precedentes los huesecillos del oído o la localización del sentido del gusto en la lengua. Así, pues, la teoría objetivista de la percepción no explica propiamente la percepción; más bien declara lo que son en realidad el ojo, el oído, el cerebro, cómo están construidos y por qué tienen que estarlo así para desempeñar bien la función para la que sirven.

Otro tanto cabe decir de la explicación teórico-evolutiva del 167
conocimiento perceptor que se ha dado, siguiendo los estudios precedentes de K. Lorenz (1973), G. Vollmer (1975) y R. Riedl

(1979). Según dicha concepción, el que nosotros podamos fiarnos normalmente de nuestros sentidos tiene su fundamento en el hecho de que nuestra organización sensitiva (tanto fisiológica como psicológica) se ha desarrollado durante millones de años como una parte de las habilidades y disposiciones, que han hecho posible nuestra supervivencia mediante la mutación y la selección. La verdad de nuestro conocimiento sensible (o de nuestro conocimiento en general) estaría en captar la realidad sólo en tanto que necesaria para nuestra supervivencia, pero no en su estructura específica; las formas de nuestra concepción espacial o de nuestra percepción de las cosas no pueden equipararse con las estructuras del ser.

Todo esto resulta muy plausible, sobre todo si no se analiza el conocimiento en general sino únicamente la forma primaria de la percepción sensible de un modo teórico-evolutivo en su génesis; delimitación a la que no siempre se atienen los autores, pero a la que es preciso atenerse si no se quiere aceptar que tampoco la teoría evolutiva del conocimiento tiene simplemente aquella proporción de verdad que es útil para la supervivencia. Pero incluso para la sensibilidad hay que tener en cuenta los límites de tal explicación: ¿No es sorprendente que un desarrollo de la organización sensitiva, orientado por completo a la supervivencia, haya producido una sensibilidad, cuyos logros más altos se han dado en el terreno de lo inútil (artes plásticas, música, arte culinario, etc.), y que por lo mismo se ha aplicado al conocimiento teorético y nada práctico? Pero sobre todo —y eso es lo más importante en nuestro contexto— esta teoría no puede explicar, ni siquiera en su mejor exposición, el hecho mismo del conocimiento perceptivo, como no lo explican las teorías físicas, etc., del funcionamiento actual del aparato sensitivo (cf. Frey 1980, Baumgartner 1981).

168 El subjetivismo es el reverso del objetivismo. En efecto, si se toma en serio la idea objetivista de una causa adecuada de la representación mediante un estímulo químico, etc., ya no hay fundamento alguno para considerar lo así surgido en alguna manera como «imagen» ni como representación intrapsíquica de una realidad en cierto modo parecida, según lo creen las personas ingenuas —al menos por lo que se refiere al sentido de la vista—. La percepción deja entonces de ser una captación de la verdad; su genuino objeto ya no es lo real, sino una representación que parece sí ofrecer algo de la realidad, pero

que de hecho no es más que el reflejo de un cambio de estado corporal sobre el monitor de la «conciencia», más allá de cuya «inmanencia» jamás podemos llegar para adentrarnos «en las mismas cosas».

En la misma dirección escéptica, aunque sin ir tan lejos, apuntan otros dos argumentos subjetivistas. Dado que podemos sufrir engaños de los sentidos, va implícito que en principio pueda haber un hiato entre la representación sensible y la cosa representada, por lo que de primeras sólo tendríamos que vérnoslas con representaciones, sin poder estar seguros jamás de que en ellas se ofrezcan unos contenidos objetivos. Por el contrario, puede decirse que nosotros podemos sucumbir por completo a los engaños de los sentidos sin saber absolutamente nada de ellos, por lo que podríamos dudar de si lo real no es normalmente accesible. 169

El segundo argumento descansa sobre la dependencia del modo y manera con que nuestras percepciones están sujetas a la organización contingente de nuestros órganos sensoriales; a través de los ojos de los insectos lo visible se presenta de manera diferente que a través de los ojos humanos. Hemos de decir al respecto que nosotros podemos reflexionar, al menos en principio, sobre ese condicionamiento y evitar así una identificación precipitada entre el modo en que aparece la realidad en el ámbito de nuestros sentidos y el modo en que esa realidad se mantiene en sí misma; con lo que a su vez se da una relación con la realidad. (Para poder determinar cuál pueda ser ésta más en concreto, antes habrá que solucionar ciertamente la cuestión de si es tan seguro que la subjetividad humana es una entre varias organizaciones sensoriales posibles, *tan* contingente frente a la realidad recibida como la de otros animales en unas condiciones equiparables de ambiente.) Comoquiera que sea, ambos argumentos se apoyan en dificultades que pueden superarse y por las que no es necesario convertirse en escépticos.

En cambio, quien sostiene la teoría causal de la percepción 170
tiene *necesariamente* que llegar a unas consecuencias escépticas, si antes no advierte la contradicción en la propia teoría. Dicha contradicción radica en que, por una parte, se pretende un conocimiento de los procesos físicos tal como se desarrollan en sí mismos y, por otra, se niega a todas las representaciones su valor de verdad. De esta contradicción no podremos salir, ya que también la teoría física cuenta como algo de una validez

puramente subjetiva; porque o bien se trata de pura palabrería, de la que nada se sigue y en la que no se cree en la práctica; o es el principio de la concepción de que con los recursos de una teoría física (etc.) no se puede explicar la esencia sino sólo unos elementos parciales de la realidad cognitiva, que están en el campo de una comprobabilidad sensible.

Mas si existe un auténtico conocimiento perceptivo, intersubjetivo y referido a la realidad, del que nadie duda *seriamente*, entonces es que, con independencia de todos los conocimientos posibles mediante representaciones, horizontes subjetivos, etc., se da por el hecho de que el conocimiento ambicionado y el objeto que se muestra forman una sola cosa; lo cual supone ontológicamente que yo, como ser que conoce *actu*, llego a identificarme con la cosa. Sólo desde esa identidad se pueden reconocer unas concepciones provisorias, superficiales, desfiguradas y erróneas como tales. Sólo desde ahí podemos relativizar la manera con que nos comportamos (como gentes de hoy, europeos y personas) en el conocer respecto de la cosa en sí.

El modo específico de la presencia «corporal» de la cosa viene siempre condicionado también por el modo y manera de nuestra percepción, en tal forma que nosotros podemos captar la cosa misma como se muestra en sí dentro de un espacio cognitivo totalmente amorfo e in-finito. Sin embargo también el conocimiento finito sigue siendo un conocimiento de la cosa en sí y, por ende, un auténtico proceso de identidad, en que acaba por desaparecer la diferencia entre el interior (la «conciencia inmanente») y el exterior (la «conciencia transcendente»).

Bibliografía. Marcel 1963, 29-36; Heidegger 1975, 67-107; Vollmer 1975; Duden 1976, 1, 383; Müller 1981

2. *Dimensiones de la conciencia*

Cuanto hasta ahora queda dicho sobre el «fenómeno» de la conciencia (que sólo puede darse como fenómeno en diferentes estadios de la reflexión) vamos a aclararlo en sus diversos aspectos. Para ello habrá que relativizar también nuestro ejemplo, la conciencia de la percepción visual, por cuanto que se incorpora a un contexto más amplio.

a) Espontaneidad y receptividad en la conciencia

El proceso de la percepción y del conocimiento que de ella se deriva, podemos describirlo como una penetración progresiva en la cosa que se nos muestra a la vez que como un desmontaje progresivo de opiniones desobjetivadas y de los deseos e ilusiones que las sustentan. La cosa tal como es, debe mostrarse en el proceso perceptor y cognitivo. Y ahí se da tanto una receptividad (pasividad) como una espontaneidad (actividad) en todos los grados del percibir y del conocer.

Una pasividad, porque todo conocimiento es por su naturaleza receptivo: las cosas tienen ya una determinación antes de que nosotros las determinamos al conocerlas; la última determinación tiene el sentido de una «repetición» de la primera. De esa predeterminación del ser que antecede al conocimiento dependen los conceptos de verdad y falsedad, de adecuación e inadecuación.

Ahora bien, la recepción es un tomar, y por lo mismo algo espontáneo, no un mero ser impresionado pasivo al modo de una goma plástica. Es más bien un tanteo, un abrirse. Ya el grado ínfimo de la sensación es posible por una autorrelación, por un diferenciarse activo del otro y, en consecuencia, por una relación con todo lo que desde ahí puede llegar hasta mí. Más allá de ese preestadio de la conciencia se puede hablar de una vaga atención como de la forma más próxima de espontaneidad; sin ella no se percibe nada que no excite en grado extremo. No se puede ver nada que esté delante de uno ni oír lo que se dice, mientras se esté «espiritualmente ausente»; esa «presencia» es ya un logro, un acto de espontaneidad. Más lejos aún va una atención intencionada, con la que se anticipan a modo de tentativa, mediante ciertos condicionamientos, aquello que posiblemente se muestra en el objeto. Ahí, en esa «intención», se hace un anticipo a la revelación de la cosa: el anticipo de una determinada forma de la manifestación.

En todos los planos la percepción y el conocimiento que de ella surge es una especie de juego de preguntas y respuestas. Sin el dato previo de una pregunta, nada se muestra; y si no hay posibilidad de que algo se muestre, el preguntar carece de sentido.

Cada pregunta tiene ya una determinación; surge en tanto que el vacío y la apertura sin fronteras de la capacidad y volun-

tad de saber se centran y compendian en una forma limitada. Y esto vale tanto en el plano del cuestionamiento formulado de manera intencionada y consciente como en el plano de la indagación natural de la realidad que se impone y que subyace como tal en la estructura de nuestra actividad sensible-espiritual. En toda pregunta late una hipótesis (el supuesto de una respuesta), un anticipo de la verdad posible. Así, pues, cabe distinguir dos tipos de tales anticipos: de un lado, unas hipótesis peculiares y halladas libremente, y, del otro, unos datos previos universales y constitutivos del objeto. Son las primeras las que deben servirnos aquí como introducción a los últimos.

Suena el teléfono. «Debe ser la señora Ries.» —«¡Ah, eres tú, Hedwig...!» «El ayuntamiento de Munich me recuerda al de Bruselas, aunque tiene muchas cosas totalmente diferentes, por ejemplo...» — Es decir, que se formulan unas expectativas perfectamente determinadas y mediante la percepción (primera, renovada o ahondada) en el campo de la atención se refrendan, se entrecruzan o se llevan a una diferenciación ulterior. Las expectativas se dan en varios planos. Mi «hipótesis» relativa a la persona que telefonea implica la certeza hipotética de que alguien llama (en lugar de que suene el teléfono simplemente por manipulaciones y pruebas de la central telefónica); y ésta a su vez implica la certeza hipotética de que efectivamente el teléfono ha sonado (y que no se trata de una mera alucinación que yo haya padecido).

174 Todas las hipótesis particulares pueden demostrarse certeras o falsas (en el caso de que se formulen referidas a la experiencia). Pero los datos previos universales y constitutivos de los objetos no son verificables ni falsables, porque no afectan al contenido sino a la forma de mostrarse. Se trata, entre otras cosas, de la idea de un ser, de un ser determinado en sí mismo, de la idea del ser causado por algo, de la idea de la diferencia entre realidad y posibilidad, de lo que de algún modo es bueno, de los datos estructurales del espacio de la percepción y del tiempo de la percepción y la vivencia. Algunos de esos datos previos entran en la categoría de cualquier supuesto, como es la idea del ser. Otros son de índole muy general, pero sólo se refieren a una región del conocimiento perceptivo, como pueda ser la idea de causalidad o la idea de algo con propiedades o la idea del todo en sus partes o la de los medios ordenados a un fin. (Aquí crear orden es asunto de la ontología y de la teoría tras-

cendental del objeto, que desarrollan la doctrina aristotélica y kantiana de las formas de afirmación. Lo antropológicamente interesante es el qué de tales supuestos previos, su existencia).

El contenido de tales datos previos no se alcanza sólo por la experiencia. El que nosotros podamos hablar de los mismos lo debemos ciertamente al hecho de que se pueden sacar por abstracción del contexto del conocimiento perceptivo. Pero que se encuentren en ese contexto se debe a que «nosotros», con su ayuda, hemos hecho surgir el objeto de la percepción como tal (o la percepción del objeto). «Nosotros» no significa aquí que seamos el origen de una actuación consciente e intencionada, sino más bien los portadores de una tendencia natural hacia el conocimiento. Lo cual no quiere decir que esos datos previos y formales estén ya a disposición de un niño de pecho. Pero el aprendizaje en este campo no es sino el desarrollo de una capacidad innata, aunque tal desarrollo no tenga que darse necesariamente del mismo modo en todas las culturas y comunidades lingüísticas. 175

«Innata» es aquí un concepto negativo y significa lo «no simplemente adquirido». Hasta qué punto se pueda explicar biológicamente, es decir, de un modo genético y evolutivo, el «tener ya de siempre» lo hemos explicado más arriba en el plano de los principios. Sin duda alguna que la idea del ser en sí —auténtico motor y fundamento que hace posible toda duda autocrítica de la verdad y validez definitiva de nuestras opiniones creídas de primeras— está más allá de cualquier explicación biológica. Y eso vale también para su correlato, que es la conciencia como tal.

El conocimiento perceptivo y que surge de la percepción es, pues, un acto escalonado espontáneo, que proyecta un espacio libre del mostrarse (una aspiración que se cumple en la muestra de la misma cosa). En ese cumplimiento, por particular y transitorio que pueda ser, la espontaneidad y la receptividad forman una sola cosa; el sujeto se diluye en el objeto, y a la inversa. Sólo quien desconoce esa «prehistoria» (trascendental) de cada objeto de la percepción y del saber puede pensar que también cabe entender la realidad del sujeto cognoscente (como tal) desde la realidad que se presenta objetivamente (como una mera subdivisión de la misma). 176

b) Conciencia teórica y práctica

177 Una de las formas supremas de la percepción es la percepción estética (del griego *aisthesis*): el abandono placentero en una bella manifestación, que descansa en sí misma. Nada tiene de extraño que el concepto de estética se limite a lo visible y audible; los placeres culinarios no se incluyen en la estética. Cuando se percibe estéticamente hay una contemplación y una escucha sin ningún propósito práctico. En este caso, el acto de mirar y escuchar constituye una meta que basta por sí sola. Algo parecido cabe decir de la forma de conciencia del saber teórico, que también se persigue por sí mismo (cf. Aristóteles, *Metafísica* I,1). La palabra griega *theoria* significa originariamente contemplación.

Esto no debe inducir a limitar la conciencia a la conciencia puramente teórica, que halla su cumplimiento en la visión sensible-espiritual de aquello que tiene un verdadero ser en sí. Al lado de la conciencia teórica —y fundamentalmente— existe la conciencia práctica: con ella no adquirimos el conocimiento de lo que las cosas son puramente en sí mismas, sino de lo que pueden y deben ser para nosotros. Y es ahí donde se me abren mis posibilidades, mis deberes, etc. Tomo conciencia de una oportunidad, de una amenaza, una oferta, una situación peligrosa, no como un espectador indiferente, sino afectado. La cualidad de lo concienciado, que aquí domina, no es la del ser, sino la de bien o de mal (con toda la amplia gama de variaciones de bondad y maldad). Cierto que el predominio del bien no excluye el elemento del ser: «¡Qué frío hace en esta habitación!» es una comprobación objetiva, aunque adquiere su sentido dentro del horizonte del temor a resfriarse y de la invitación a encender la calefacción en vez de agotarse en la mera comprobación objetiva del frío.

178 En el contexto práctico la conciencia es fundamental frente a la conciencia vinculada a la nueva contemplación. Pues no se puede olvidar que sensibilidad y movilidad forman un único contexto funcional (cf. Straus 1956), que a su vez se entiende desde la movilidad de la vida; frente a cada nueva situación hay que buscar respuestas siempre nuevas para sobrevivir y lograr lo mejor de la vida. Lo vivo está por esencia en movimiento, mientras que la pura contemplación es algo que tiene en sí pleno sentido, y como tal anticipación parcial del reposo

en una meta respecto de la duración del camino sólo puede ser una pausa de descanso, una interrupción transitoria.

La conciencia práctica que, como la teórica, tiene siempre 179
un polo objetivo y otro subjetivo, puede tener lugar en dos formas fundamentales, que en la vida concreta se interfieren muy a menudo: de un modo técnico-práctico y en forma ético-práctica. En la conciencia técnico-práctica (o pragmática) se trata del *know-how*, del «saber cómo». En ella se da la percepción de las circunstancias de cara a una meta, así como de los medios y caminos para su realización: se capta una situación y uno se entiende a sí mismo de cara a una actuación que conduce a la meta deseada. La ampliación y diferenciación de esa conciencia llega con el logro de un saber general de todo tipo, aunque referido a una aplicabilidad (experiencia de la vida, formación en un oficio o en la dirección de los hombres, ciencias técnicas).

Por el contrario, en la conciencia ético-práctica se trata de la captación de unas metas posibles, y en sí valiosas, de mi actuación. Su forma fundamental es la conciencia que prohíbe, ordena e invita. Tanto la conciencia ético-práctica como la pragmática se pueden expresar en frases que por su estructura no presentan ninguna diferencia con las frases de afirmación teórica. De lo cual no se sigue que deba postergarse la diferencia entre frases teórico-descriptivas y frases prácticas. La verdad tiene siempre otro carácter, y las condiciones para la concienciación de los respectivos contenidos son siempre diferentes: todo el mundo conoce al intelectual de alta formación teórica que no se maneja en el trato con las personas y los coches, y conocemos también al hombre práctico habituado a nadar en todas las aguas, cuya sensibilidad ética sigue siendo un terreno en barbecho. Haber estudiado un manual de psicología no significa de por sí haber entendido lo que hay en el propio cuerpo y a la inversa. Hoy no se valoran suficientemente las formas no teóricas de la conciencia, del saber y de la formación, mientras que se sobreestiman las formas intelectuales. De ahí que la reflexión sobre la singularidad y carácter insustituible de las formas de la conciencia práctica sea importante para un cultivo más equilibrado de la conciencia.

c) Grados de conciencia

180 Hasta ahora hemos considerado percepciones (casi) siempre completas; es decir, formuladas lingüísticamente, pero sin un análisis ulterior. Mediante las mismas se define una especie de *situación media* de conciencia, pero que como tal tiene también a su alrededor unas situaciones más bajas y más altas, estados previos y estados elevados de conciencia.

181 Cabe aducir diversas formas de *estados previos* de conciencia. Una primera afecta a lo que, en tanto que trasfondo, «atrios», etc. de una conciencia del objeto, no está ciertamente en la claridad de la atención explícita, no es «tema», aunque vaya ligado al tema hasta el punto de que hay que considerarlo como anejo en cierto modo a la conciencia. De ese tipo es, por ejemplo, el dato del *basso continuo* en una composición polifónica de la que sólo sigo la melodía, o las ramas cimeras de un árbol a las que dirijo la vista para saber si se trata de un tilo o de un fresno. Pero si el «bajo» no se diera o fuera distinto, también la melodía sonaría de manera diferente. Lo cual quiere decir que ese bajo también lo he «coasumido», sin que haya entrado sin embargo en mi conciencia como para que yo pueda decir algo de él.

182 Una segunda forma de preconciencia afecta a un conocimiento o a un recuerdo, que en este preciso instante no están a mi disposición como para poder evocarlos. En tanto que conocimiento y recuerdo siguen siendo formas de conciencia y no pueden desaparecer sin más como una moneda en una grieta del terreno. Que no han desaparecido del todo lo certifica ocasionalmente la actuación. Lo olvidado y, más aún, lo reprimido pueden tener una fuerza tan grande e incluso mayor que lo concienciado. Y hay todavía otro motivo por el que hemos de aceptar que lo reprimido no desaparece enteramente de la conciencia, pues de otro modo ¿cómo podría, cuando amenaza con aflorar, seguir manteniéndose en jaque mediante un «empujar desde detrás», cuando dicho empuje puede darse de un modo inconsciente por completo? En general lo inconsciente (en el sentido de Freud) está en relación con la conciencia como su propio fundamento, que está sin conciencia en un sentido totalmente distinto del que lo están, por ejemplo, los procesos del metabolismo en el hígado. Casi nos atreveríamos a formular la afirmación paradójica de que lo inconsciente es la parte

de la conciencia que no es accesible a ésta (o que no lo es en absoluto); el lado oscuro en el reverso de la claridad. Con ello se dice más que en la mera consignación de que sólo se puede afirmar algo sobre el propio inconsciente cuando ha dejado de serlo porque se ha hecho consciente.

Una tercera forma de vivencia preconsciente se puede agre- 183
gar a la segunda, que era ya todo un grupo de formas. Se refiere al *obrar libre y ético*. Las más de las veces sólo se puede obrar lo que se sabe que es malo, por cuanto que nos imaginamos que no es tan malo, que es necesario o que incluso está justificado, etc. Después que se nos abren los ojos y nos avergonzamos, hemos de confesar: Tenía conciencia de lo que hacía. O, si no queremos admitirlo así, se puede «empujar» y disculpar lo obrado. El correlato positivo de ese autoengaño es el buen obrar, en el que «la derecha ignora lo que hace la izquierda»: es decir, que el actuante ya no se refleja y complace en su superioridad, aunque su actuación no deba ser un proceso mecánico sino libre y de alguna manera consciente (cf. Mateo 5, 3s).

Un cuarto ejemplo puede sacarse de la pregunta ingenua 184
¿dónde están las ideas antes de que se me ocurran? En ocasiones las ideas y puntos de vista necesitan de un tiempo de incubación para madurar; a veces esperamos solucionar un problema después de consultarlo con la almohada durmiendo toda una noche; nuestros sueños nos permiten conocer —para quien sabe interpretarlos— que ya «sabíamos» algo, aunque sólo fuera inicialmente de forma figurada y todavía sin una formulación clara.

Los ejemplos pueden multiplicarse de cara a una distinción más precisa de las formas para acentuar el ánimo —o también la precaución— en el desplazamiento de las fronteras del predicado-conciencia. En este cuadro —como ocurre a menudo en esta antropología— sólo nos interesa referirnos a toda su dimensión y agudizar la conciencia frente a la complejidad de las cosas.

Ahora bien, ¿cuáles serían las formas de una conciencia 185
aumentada, de una conciencia superior a la forma simple de una posible formulación oracional? El grado de conciencia de una percepción puede incrementarse mediante una descomposición de la impresión general —relativamente vaga— en las distintas partes de lo percibido, mediante la comprensión de su

contexto funcional, etc. Para ello es muy útil saber. El botánico ve más, el musicólogo también escucha más y mejor, en el supuesto de que hayan adquirido sus conocimientos en el contexto de la visión y de la escucha y de que sigan abiertos a la experiencia de lo nuevo y singular, que nunca es un simple caso de lo que se sabe en general.

El saber del que se hace uso para penetrar los fenómenos puede a su vez ser un conglomerado confuso de axiomas. Descubrir su conexión lógica, según el principio del fundamento o incremento de la conciencia, que va aún más lejos cuando se aplica a esos mismos principios, que de algún modo constituyen dos focos centrales en los que se condensa la luz intrínseca a la conciencia teórica. Por la misma razón ciertamente que la forma más clara de la conciencia teórica avanza en este punto hasta la oscuridad: la luz propiamente dicha no puede ser iluminada, sino que ha de iluminar lo confuso y lo opaco; cuanto más nos acercamos directamente a la misma, tanto más nos cegamos (cf. Aristóteles, *Metafísica* II).

186 Para la conciencia práctica cabe decir algo análogo. Actúa con conciencia quien penetra (más) la situación, quien conoce (mejor) sus propios motivos, quien sabe (con mayor claridad) lo que quiere y lo quiere decididamente. Lo «consciente» y lo «intencionado» están aquí en íntima conexión: o son idénticos («yo hablo así conscientemente = no por inadvertencia, con intención), o se relacionan como polos opuestos («me conciencio de este motivo, para evitar que influya en mi actuación intencionada»).

En general parece mejor actuar con conciencia que de manera inconsciente. Pero esto sólo vale cuando la conciencia se mantiene en el terreno práctico y no se convierte en una autoobservación y superreflexión que frene al obrar; es decir, en una teorización de la conciencia actuante, que la disuelve desde dentro. Más vale también en principio, que toda claridad, consciente por su misma naturaleza y sentido, está rodeada por la oscuridad del inconsciente. Un hecho que ha de aceptarse cuando entra en la luz de la conciencia. Y basten aquí estas indicaciones.

d) Autoconciencia y conciencia del otro

A cada forma de conciencia del otro corresponde un tipo de autoconciencia, aunque ésta no sea reductible a la estructura de la conciencia del otro. 187

En la percepción sensible me viene dado lo percibido, pero al mismo tiempo y de forma concomitante me hago en ella presente a mí mismo de algún modo; y desde luego de manera tanto más «material» cuanto más primitivo es el sentido dominante en la misma. La percepción de olores, de espacios o del calor/frío no se consuma en una comprobación meramente objetiva sin relación conmigo mismo. Y cuando se logra semejante comprobación, tiene el carácter de una cierta autoliberación del estado de implícito. En el sentido de la vista o del oído las cosas discurren de un modo un tanto distinto. La autoconciencia que entra en esos sentidos —aunque siempre dentro de ciertos límites de la intensidad estimulante— tiene un tono menos corporal. Por ello retrocede también tras la conciencia objetiva, mientras que en los sentidos «inferiores» ocurre el caso contrario. Decimos, por ejemplo: «tengo frío», «huele bien», expresando así en primer término unos estados; mientras que las frases «llega un tren» o «suena la sirena» describen ante todo unas realidades objetivas, con independencia del hecho de que en todos los campos se encuentre una forma de afirmación objetiva. En el campo de las afirmaciones que designan las percepciones de los sentidos inferiores la presencia del sujeto viene sobreentendida de algún modo, mientras que en el campo de los sentidos superiores ha de indicarse explícitamente.

En cualquier caso no nos descubrimos primordialmente como objeto de la percepción sino como sujeto de la misma: en la forma del dato que yace en el sentimiento corporal de la presencia o de la actividad: como en el rebote de una experiencia que enturbia y empaña de una manera determinada el espejo del alma. La deferencia formal en el modo del dato se marca también en el modo de expresión: la autoconciencia se expresa en frases que empiezan por «yo...» Dichas frases no son reductibles a frases que empiezan por la tercera persona, porque en definitiva sus sujetos sólo pueden indicarse mediante señalizaciones (con el dedo, etc.), que deben asumir su punto de partida desde mi punto de vista o del hablante respectivo.

Ciertamente que las frases con la forma del «yo» expresan

por sí mismas una autoconciencia en la forma de conciencia objetiva; y así entra en su sentido el que «yo» soy una persona entre otras sobre las que se puede hablar en su conjunto de un modo objetivo. No obstante lo cual la expresión «yo» no es un nombre dependiente del contexto ni un indicador para designar cualquier objeto del discurso. Ocurriría más bien que, de no darse una autoconciencia sino sólo o fundamentalmente una conciencia objetiva, las expresiones «yo» y «tú», etc., no tendrían otro sentido que las expresiones «número A», «número C», etc., en el supuesto de que pudieran darse expresiones.

189 El contenido y la forma de la autoconciencia son en cierto modo inseparables. Desde luego que puedo tomar conciencia sucesivamente o casi al mismo tiempo de que me hacen cosquillas, de que tengo ante mis ojos el Danubio y de que descuido mi trabajo. En todos esos casos se trata siempre de mí. Pero la forma de autoconciencia es diferente respondiendo a los diferentes tipos de contenidos de los que yo tomo conciencia. Y ciertamente que es propio de un ente, capaz de conciencia y de autoconciencia, un originario ser en sí. Pero las formas concretas de la autoconciencia, que surgen en respuesta a las diferentes situaciones y dimensiones vitales, desvelan tanto la riqueza de contenido de una personalidad como la diferenciación de los modos formales de la autoconciencia.

190 Esta situación y dimensión fundamental es la relación con otros sujetos de la autoconciencia. En la moderna filosofía conciencial ha jugado un gran papel, por una parte, la convicción de la certeza inmediata de mi propio ser y, por otra, el problema de la cognoscibilidad de otro sujeto. Según Descartes, por ejemplo, yo puedo estar cierto de mi propio ser, consistente en unos actos de juicio, sin que para ello tenga que recurrir a la certeza sobre la existencia de otros seres, especialmente seres corpóreos, entre los que se cuentan tanto mi propio cuerpo como otras personas. Por ello la autoconciencia, al menos en su centro, se desprende de la afirmación de la realidad del otro consciente. Y, a la inversa, toda certeza respecto del otro —de las cosas materiales y de las personas— tiene que levantarse sobre la única base cierta de la autoconciencia.

Estas tentativas no conducen en definitiva más allá del punto de partida, como ha demostrado Theunissen (1965); cf. la situación pararela en el problema del propio cuerpo (135, 141-142). De hecho tampoco el soberano *Ego cogito* de Descar-

tes surge sin la intervención (por lo demás negativa) del otro: en la forma de los transmisores de la tradición en los que él ha creído hasta ahora, y en la forma del (hipotético) ***genius malignus***, contra cuyos posibles intentos de engaño, consigue un firme lugar de refugio. Sin esa resistencia al otro el yo se identificaría con el pensamiento universal, perdiendo así su individualidad y, con ella, su realidad; se convertiría en mera función de la unidad de unos juicios objetivos. Por otro lado, esa individualidad se emplea de modo que la afirmación existencial respecto de otros sujetos puede trocarse en un problema.

Y hay otros dos problemas que no deben confundirse con ése. Ciertamente que existe una intuición del ser de otros sujetos, que no podría transmitirse corporalmente y que, por tanto, cabe equivocarse en la interpretación de ciertas manifestaciones sobre la personalidad (por ejemplo, la figura móvil de capa y espada cabe entenderla como un hombre, cuando no pasa de ser un muñeco mecánico). Para poder confundirme, sin embargo, de ese modo o para poder descubrir la verdad, tengo ya que poseer el concepto del otro hombre al que atribuyo el fenómeno.

También hemos de conceder que la comunión (empatía) con otra persona, que me abre su mundo y, por ende, su subjetividad (por la que es igual a mí, y no sólo mi objeto), hay que aprenderla antes, y a menudo es muy pequeña. Pero eso no representa ningún argumento en favor de la primacía de principio de la autoconciencia sobre la conciencia del tú. Porque la posibilidad fundamental de la empatía, que desde luego no se discute, se alimenta ya de la accesibilidad del otro. Naturalmente que para esa comunión me veo obligado en gran medida a volver sobre mis propias experiencias para que me resulte comprensible el mundo del otro. Y ahí radica una limitación en cuanto al contenido de la capacidad de simpatizar. Y, por supuesto, que no me puedo meter en el otro hasta el punto de que desaparezca la alteridad personal y puedan intercambiarse los sujetos. Pero de ello no se sigue que no podemos encontrarnos mutuamente como personas irreductibles: como seres con unas exigencias y donaciones recíprocas, con unas amenazas y ayudas como las que sólo unas personas pueden llevar a cabo. Todo lo contrario. Según queda anotado en los números 92-95, nosotros llegamos a las formas de autoconciencia, en las

que somos absorbidos por nuestras posibilidades personales, sólo por una comunicación interpersonal, de modo que el «tú» se demuestra aquí «más antiguo» que el «yo» (Nietzsche). A la conciencia de nuestra libertad y de nuestra singularidad personal, a la conciencia de nuestro valor y, finalmente, de nuestra autonomía de juicio sólo llegamos por el hecho de que otras personas nos hablan de ello. De ese modo la realidad de la autoconciencia, más allá de su mera potencialidad en mí (que naturalmente siempre ha de suponerse) va unida a la realidad de la alocución (hablar a). Sólo cuando he llegado de un modo tan real a mí mismo, puedo convertirme en teórico y desvirtuar la realidad que se manifiesta en un mero «fenómeno», cuya realización deberá ser después objeto de una problemática de fundamentación más especializada.

Bibliografía: Husserl 1913; Freud 1916/17; Theunissen 1965; Bartels 1976, Tugendhat 1979 (cf. Haeffner 1980).

3. *Supuestos ontológicos de la conciencia*

191 En la conciencia el ser se hace consciente de sí mismo. Por ello el movimiento de concienciación pertenece al ser como el ocultamiento del que procede la conciencia y del que permanece rodeada. Si las palabras «verdad», «relación objetiva», etc., han de tener algún sentido, se impone la admisión de esos principios. Cierto que resulta relativamente vago lo que significan de positivo; y no podíamos esperarnos otra cosa, si nos preguntamos por el fundamento de toda claridad. Está claro, por el contrario, que su negación destruye el concepto de conocimiento y de sus grados preliminares. Y subyace esa negación cuando se define el concepto de ser en sí por oposición al concepto de ser para nosotros; o cuando se reconstruye el concepto de verdad simplemente sobre el plano de las opiniones convergentes, coherentes, etc. dejando de lado el elemento de la coincidencia con la «cosa».

Naturalmente que no sólo existen muchos grados de conciencia y conocimiento, sino que también hay muchas formas de conciencia a las que corresponden diferentes significados (y grados de intensidad de tales significaciones) de «ser», como podría demostrarse con un análisis de las formas históricas cam-

biantes de las vías técnicas, personales y religiosas —para mencionar sólo un aspecto—. También habría que aducir aquí la cuestión —vista desde nosotros— de los grados previos de conciencia en los animales superiores, tarea inmensa e inmensamente difícil, que por eso mismo no se puede eliminar como absurda. En este contexto no podemos abordarla en modo alguno; pero la referencia a la misma es necesaria, cuando se advierte que el tema de la «conciencia» va más allá de la antropología para adentrarse en la metafísica; con otras palabras, que la antropología conduce a las cuestiones metafísicas.

La conciencia pertenece al ser mismo. Lo cual no significa que «ser» sólo sea aquello que es objeto de un conocimiento, y menos aún de un conocimiento científico; pero sí que toda experiencia y penetración del ente debe tener su posibilitación positiva en el ser mismo. Tampoco se dice que en la conciencia humana (o cualquiera otra finita) el ser sea consciente «de sí mismo». Faltan las razones para suponer un sujeto universal. Pero sí se afirma que debe darse en el ser mismo una posibilitación positiva para que un sujeto finito sea consciente de sí mismo, bien sea en la precisa autoconciencia práctico-vital, bien en una reflexión transcendental.

La reflexión transcendental transpone lo consciente (como 192
tal) a las condiciones de su posibilidad en el sujeto. ¿Cómo debe estar dispuesto el sujeto en su ser para que sea posible en él el múltiple proceso de identidad de la conciencia graduado y diferenciado? Tal identidad en concreto sólo es posible, cuando subyace a la misma una pertenencia de principio de nuestra esencia al ser que está oculto y que se revela. Y ello de tal forma que esa revelación hemos de (con) realizarla nosotros y nosotros soportamos su ocultamiento (cf. Heidegger 1943 y 1957). Siempre en una perspectiva limitada, y como seres capaces de conciencia, nosotros estamos de tal modo ordenados al ser que «en cierta manera el alma lo es todo» (Aristóteles, *Sobre el alma* III, 8 431b 21; cf. 29). Desde esa ordenación originaria no sólo se realizan los distintos procesos de conciencia y conocimiento, sino también la reflexión crítica sobre la verdad y adecuación de las distintas afirmaciones y clases de convencimiento. También la tesis de la provisionalidad y superficialidad de todas las formas de conciencia, que nosotros podemos asegurar como conocimientos, saca su evidencia precisamente del hecho de que en cierto modo llegamos a las pro-

fundidades del ser, pues de otra manera nunca podríamos ver lo superficial como tal.

Ahora bien, si esos «procesos de identidad» no resultasen en manera alguna comprensibles cuando intentamos explicarlos como procesos materiales (166-167), y si la autocrítica del ente cognoscente rompe a todas luces el marco trazado por la interpretación biológica de la verdad como utilidad vital, en tal caso se nos arrebatan las categorías más importantes de inteligibilidad, por las que intentamos adueñarnos conceptualmente de nuestro propio ser. Lo misterioso, inherente al hecho de la conciencia y del conocimiento, nos sobrepasa por completo a nosotros mismos. Pues todo lo que con un cierto saber creemos de nosotros, es una forma de lo sabido y concienciado, que como tal, por su misma forma, es un misterio, quedando todo nuestro saber empírico sobre nosotros mismos rodeado por algo que científicamente ya no resulta explicable, justo porque posibilita todo el saber. Pero este hecho todavía podemos conocerlo.

Bibliografía: Heidegger 1943 y 1957.

II

LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

La apertura al respectivo mundo, en el que me salen al encuentro hombres, cosas, etc., y que están allí conmigo, tiene fundamental y normalmente una significación práctica. Así «mundo» equivale a «situación operativa». En la medida en que intentamos afrontarla de este o del otro modo, nos enfrentamos también con nuestras propias posibilidades vitales. Acerca del tipo y modo de reacción hay que distinguir distintos grados de proximidad o de lejanía, que se dan entre el actuante y su actuación —expresiones que en un principio han de tomarse en un sentido muy amplio—: puras actuaciones reflejas (como por ejemplo, en el reflejo rotular), reacciones instintivas (como el cruzarse de brazos en una conversación incómoda) y actuaciones reflexivas (como es, por ejemplo, la redacción de una carta importante). Siempre soy «yo» el que mueve el pie, se cruza de brazos y redacta la carta. Pese a lo cual yo mismo soy el autor de tales actividades en medida muy diferente: para sorpresa mía mi pie se mueve hacia delante; he cruzado automáticamente los brazos sin quererlo de verdad; pero he pensado exactamente lo que quiero escribir y reconozco lo escrito como obra mía. Cuando algo procede de «mí mismo» de modo que ya no puede derivarse en absoluto de una causa que sólo me pertenece como *algo de mí* (y que por tanto está en cierta alteridad respecto de mí), entonces hablamos de que he querido ese comportamiento de una manera libre. 193

En modo alguno toda conducta humana procede del querer libre; en el conjunto de nuestras formas de conducta y en la complejidad de una determinada actuación libre, la libertad

juega tal vez un papel pequeño, y en todo caso no el papel único. Sin la infraestructura de reacciones reflejas, de actuaciones instintivas, etc., sin los impulsos y aversiones no se daría tampoco una actuación humana libre. Sin embargo es convicción vieja que los hombres pueden responder de su obrar, que está en su mano el actuar de un modo o de otro, que el obrar humano, cuando es específicamente humano, está estructurado de manera diferente que la reacción de un primate altamente evolucionado; y esa diferencia la establece justamente la libertad.

Bibliografía. Müller 1971, 298-322; Krings 1973, 493-510, Simon 1977, Splett 1980.

1. *El contenido de la expresión «libertad de la voluntad»*

194 En la mayor parte de las discusiones acerca de la existencia o no existencia de la libertad volitiva ese concepto de libertad se confunde con otros. De ahí que nuestra reflexión tenga que empezar por diferenciar esos conceptos emparentados de libertad y por definir lo que es la libertad volitiva.

En su origen la palabra «libre» tiene un sentido social, como designación de un estado; en alemán *«frei»* equivale a «amado, caro» y se habla todavía del *«Freier»* como del miembro del grupo social dirigente de los señores. Los libres en la antigüedad eran los que hacían lo que querían, a diferencia de los esclavos que tenían que hacer lo que querían otros. De ahí deriva el significado básico y general de «libertad»: ser su propio señor, seguir las propias leyes.

a) Diferentes significados de «libertad»

A continuación vamos a emplear las palabras «libertad» y «libre» para designar el dominio de un sujeto actuante sobre determinadas actuaciones (o actos). Tres son los significados de «libertad» que hemos de distinguir de cara a nuestro objeto.

195 El primero es el de libertad como discrecionalidad, llamada también «libertad moral». En tal sentido decimos, por ejemplo, «eres libre de aparcar aquí, en el atrio». Es libre, en esta acep-

ción, todo el que (respecto de determinadas acciones) *puede* hacer lo que quiere; con otras palabras, aquel cuyo *derecho* a actuar de una cierta manera no se ve limitado por *leyes* morales o jurídicas. En este campo entran la libertd de prensa, la libertad religiosa, la libertad de asociación, etc. El segundo es la libertad de actuación. En tal sentido es «libre» quien (respecto también de determinadas actuaciones) *no se ve impedido* para llevar a término lo que había determinado hacer, lo que ya tenía en mente llevar a cabo. Ese impedimento se presenta como *violencia* exterior o interna. En este sentido se priva de libertad a un prisionero, a un encarcelado, etcétera.

En una sociedad en que el respeto a las prescripciones legales puede imponerse mediante el empleo de la violencia (policía, sistema penitenciario), ambas formas de libertad o de carencia de la misma están muy cerca en los casos concretos. Pero en principio la diferencia entre las mismas es clara, pues que existe violencia ilegal e ilegalidad no reprimida.

Ser estorbado (o no impedido) y no poder (o poder) se re- 196
fieren a unas actuaciones que yo puedo y quiero realizar. Una prohibición o un impedir la actuación que en modo alguno puedo llevar a efecto porque carezco de la capacidad física, psíquica, intelectual, etc., necesaria para ello, es una prohibición que cae en el vacío. Respecto de las actuaciones para las que me falta la capacidad, el problema de la libertad no se plantea en ninguno de sus significados, ni tampoco en el sentido de libertad volitiva. Dicho de otro modo: en las páginas que siguen la palabra «libre» nunca se aplica en el sentido que tiene, por ejemplo, en la frase «no soy libre de volar por el aire» (sin unos medios técnicos). Una prohibición apunta siempre, y una violencia casi siempre, a unas actuaciones que alguien *quiere* llevar a cabo. Nosotros distinguimos el querer del deber y del desear. El deber se presenta en dos formas diferentes: como condicionado y como incondicional. El deber condicionado sólo se encuentra en una oposición relativa al querer: «Yo pago los impuestos, no porque lo quiera sino porque debo hacerlo.» «Yo quiero pagarlos para evitar un mal mayor que no quiero padecer.» El deber incondicional —«tiene que vomitar siempre que viaja en autobús»— está en oposición al querer: lo que yo «tengo que» hacer está fuera del campo de dominio de mi voluntad.

Pero yo puedo desear que no me vaya mal, y puedo tener

el deseo de saludar a una famosa estrella de cine. El deseo es una especie de grado previo del querer; un estado previo del que se llega al querer o en el que uno puede mantenerse. El deseo es una especie de juego con diversas posibilidades de lo apetecible y del apetecer, un ser atraído y un dejarse atraer por la belleza, el placer, la nobleza, etc. Si algo no se me aparece como deseable, no puedo quererlo; pero el deseo no es todavía de por sí un querer, pues el querer es algo más que un simple deseo (aunque en el lenguaje cotidiano las frases «quiero esto» o «deseo esto» a veces son equivalentes). Así el deseo puede también apuntar a lo imposible, ya sea lo imposible en sí (como, por ejemplo, la cuadratura del círculo o una vida aventurera carente de riesgos) o lo imposible para mí (ser, por ejemplo, un deportista famoso, aun siendo una persona floja). Por el contrario, el querer se refiere a una actuación que se me aparece —directamente o como un medio— como lógica y cuya realización aquí y ahora está en mis manos. Un auténtico querer es algo que en principio pasa siempre a la acción, de no verse estorbado por algún tipo de violencia.

197 El querer tiene en cierto modo dos aspectos. De un lado, es mi inclinación activa hacia un valor (o el rechazo de una futilidad); en la apertura captadora del valor (o lo que yo considero como tal), con la que me dejo captar por el mismo se da la auténtica decisión, el genuino acto de voluntad. El otro aspecto es la automática transformación corporal del estar decidido: extender la mano hacia algo, ponerse en camino, empezar a hablar, etc. De por sí «querer» no es todavía una acción, pero sí que apunta al obrar. Para querer ya no cuento con la relación dispositiva que me proporciona el querer y con la que cuento para posibles actuaciones (o también pasiones): querer es una modificación directa de la manera en que existo como operante-paciente. «Querer», al igual que «deber», «poder», «ser», «tener», etc., no es primordialmente un verbo independiente sino un «verbo auxiliar».

b) La libertad de la voluntad

198 ¿Qué significa, pues, la expresión «libertad de la voluntad»? La facultad principal de decidirse por una determinada conducta (posible para mí y vivida como algo congruente)

o por su omisión respecto de esta o de aquella otra conducta, desde lo ilimitado de la conciencia axiológica y de la capacidad afirmativa de lo simplemente bueno. Negativamente eso significa que la conducta de un ser libre no deriva en forma necesaria e inequívoca de los componentes de la situación actuacional que preceden a su decisión. En lugar de «libertad de voluntad» muchos hablan también de «libertad de elección» (latín: *liberum arbitrium*, libre albedrío), de «libertad discrecional», «libertad de decisión», «libertad psicológica», etc. No existe una terminología unitaria, como sucede por lo general en filosofía donde con un nuevo estilo de pensamiento surgen también palabras nuevas o se reacuñan las antiguas, porque el «tema» de la filosofía sólo está «presente» en el lenguaje y porque la verdad, pese a su carácter absoluto, sólo se abre en una perspectiva personal e histórica.

Vamos a analizar esta —previa— definición en sus elemen- 199
tos más importantes.

1) Hemos elegido la expresión «conducta» por su amplitud: no se trata sólo del obrar, y menos aún del hacer, sino también del padecer, del hablar, pensar, aguantar, etc. En las páginas que siguen utilizamos también a menudo, y en el mismo sentido, la expresión «actuar» u obrar. Se trata de una conducta individual, aquí y ahora, y no necesariamente de un tipo duradero de conducta (como por lo general en el uso lingüístico de la psicología conductista). ¿Elegimos también entre varias cosas (por ejemplo, entre diferentes *jabones*, entre los que compro uno) y no sólo entre posibilidades de conducta? Ciertamente que sí; pero cada decisión en favor de una cosa es a la vez una decisión sobre una conducta que (como en el hecho de *comprar* el jabón) está determinada por su objeto.

2) Una conducta posible y vivida como algo congruente: sólo ésa es la que entra en juego, y desde luego que no simplemente como posible en sí, sino como posible para mí aquí y ahora y de algún modo atractiva (aunque en una situación, en la que sólo es posible elegir entre dos males, el menor resulta comparativamente más atractivo). Lo que es posible para mí tiene que ser también posible en sí. Lo que para mí es lógico y congruente, es decir, percibido o creído como tal, no tiene por qué ser congruente y lógico en sí.

3) La expresión «respectivamente» señala dos tipos diferentes de situaciones electivas y de la correspondiente libertad: la

situación de la libertad de realización *(libertas exercitii)* y la situación de la libertad de especificación *(libertas specificationis)*. En el primer caso se trata de poner o no una determinada actuación (votar o no a los socialistas, por ejemplo), mientras que en el segundo lo que está en juego es realizar ésta o aquella actuación (votar la democracia cristiana o a los «verdes»). La alternativa es en cada caso diferente: en el caso primero hay una reflexión con los motivos en favor y en contra; en el segundo se medita con los motivos en favor y en contra de uno y del otro. También en la libertad de realización hago algo que no es X, si me decido en contra de X —sin mí desde luego—, y ahí está la diferencia frente a aquello otro por lo que me decido positivamente. Pero esto se quiere indirectamente, porque se acepta. Cuando entro en una situación de elección, ya no puedo escapar a la misma; hasta el rechazo de un auténtico enfrentamiento, de una decisión, equivale ya a elegir. Como seres finitos no disponemos de la elección de llegar o no a situaciones electivas, de ser o de no ser libres.

4) «O» indica una alternativa: existen al menos dos genuinas posibilidades de conducta. Como persona que dispone de las alternativas y, por tanto, del espacio de movimiento de su decisión arbitral *(liberum arbitrium)* sobre su realización, me encuentro por encima de las alternativas; eso es lo señorial en la libertad. Pero en la elección entra también el tormento, el desgarramiento entre las diversas alternativas, al que sólo la decisión pone término. Mientras mi ser se distiende en posibilidades alternativas, soy una contradicción viva que pugna por la solución en favor de una forma de conducta perfectamente delimitada.

5) En la expresión «sí mismo» se encuentra a su vez esa duplicidad de poder e impotencia. «Sí mismo» es un reflexivo, indicando que quien decide es el mismo sobre quien se decide; y todo ello en una unidad esencial de actividad y pasividad. Actividad: en una decisión libre mi resolución es la causa última de que yo me comporte de una determinada manera y no de otra. Ciertamente que tengo motivos para conducirme de este o del otro modo; pero tales motivos sólo son algo en y para el acto de la decisión. Este mismo no es el resultado de la disposición operativa interna y exteriot en el sentido de que la dirección de la decisión esté ya inequívocamente establecida sin la misma. La decisión está, pues, al comienzo de un nuevo

estado, y por ello el mismo que decide (y no sólo algo que haya en él) es la «causa» de su actuación. Porque él mismo es «responsable» de que las cosas hayan ocurrido de una forma y no de otra, por cuanto que también hubiera podido actuar de manera distinta, tendrá que responder ante quienquiera que le pida cuentas. Mas si no es capaz de comparecer en un proceso de responsabilidades o puede en él atribuir su actuación a algo que hay en él que hizo que la actuación se diera como sin él, en tal caso habrá que declararle libre de responsabilidad. Y ello porque sin libertad volitiva no hay responsabilidad alguna.

Pasividad: nuestra finitud se deja sentir, entre otras cosas, en que cada decisión sobre algo repercute sobre nosotros mismos. En sentido estricto esto se aplica a cualquier conducta, incluso a la no libre. Pero existe una especie de reacción que —según la convicción general— sólo se da a través de la conducta libre: una persona no se hace «buena» o «mala» únicamente por las influencias del ambiente o por la herencia —que sin duda condicionan enormemente la capacidad moral de una persona, pero que no pueden aprisionar lo más íntimo del corazón. Un hombre se hace bueno o malo sólo por la repercusión de unos actos libres buenos o malos, repetidos una y otra vez y no revisados a fondo. Comoquiera que sea, los conceptos de bondad y maldad (moral) sólo tienen sentido de cara a la libertad, siendo también cierto el proceso inverso. La afirmación (y también la negación) de la existencia de la libertad volitiva y de la validez objetiva de unos valores morales van siempre unidas.

6) «En principio» se entiende la capacidad de autodeterminación. Ello equivale a establecer una diferencia entre distintos grados de disponibilidad para tomar una decisión libre, grados que se superponen uno a otro. La capacidad fundamental de autodeterminación en el horizonte de la idea de una vida realmente con sentido, que es propia de todos los hombres como tales, tiene ciertamente que madurar hasta alcanzar una capacidad efectiva en toda la profundidad de su media. Así, por ejemplo, a un niño muy pequeño le negamos la capacidad efectiva para una libre autodeterminación, aunque tenga la disposición para ello y nos interesemos porque tal disposición se desarrolle. Tampoco las actuaciones de un adulto son todas libres. Y dentro de esa libertad hay grados diferentes: siempre de acuerdo con el grado de conocimiento acerca de las diferen-

cias axiológicas y acerca de las circunstancias reales de una decisión —siempre conforme al grado de independencia interior frente a la presión de los instintos y del ambiente—, en una palabra, acerca de todos aquellos factores que ante un tribunal entran como circunscritas atenuantes o agravantes.

200 La libertad como discrecionalidad y la libertad de actuación podrían definirse por la ausencia de un factor delimitante (de la prohibición o coacción); esos factores se oponen a un actuar libre, que ya se tiene en mente para llevar a efecto. La libertad volitiva tiene su oposición en el hecho de que la conducta está condicionada (determinada) total o parcialmente antes de cualquier decisión libre por sus supuestos. Cuando ese condicionamiento es parcial, queda un abanico de posibilidades, que puede ser mayor o menor, pero que en cualquier caso está claramente limitado. Cuando el condicionamiento es total, no hay sitio para la libertad volitiva. Por ello se llaman «deterministas» los filósofos que niegan sin más la existencia de la libertad de voluntad (en el hombre). Cierto que también la libre autodecisión es una especie de determinación. Pero prescindimos de ello en ese uso lingüístico y pensamos en la determinación a fondo del suceso que excluye la libertad. Cuando hablemos ahora de determinismo y de sus defensores, los deterministas, emplearemos siempre la palabra en ese sentido más restringido. Así, pues, quien afirma que *también* hay determinaciones necesarias por naturaleza, no se puede llamar «deterministas». Y cuando a continuación nos refiramos a la «libertad», sin precisiones ulteriores, ha de entenderse siempre la libertad de la voluntad.

2. *Demostración positiva de la existencia de la libertad*

201 Hasta aquí nos hemos limitado a desarrollar un concepto de la libertad partiendo de unas experiencias y convicciones humanas generales. Ahora vamos a discutir la validez real de ese concepto, es decir, la existencia de la libertad volitiva frente a los deterministas. Así, por ejemplo, Spinoza (*Ética* II, Axioma 35, nota) afirma que los hombres se tienen por libres sólo porque conocen sus inclinaciones, pero no sus causas. Lévi-Strauss (1975, 737) considera asimismo como un rasgo esencial de la conciencia operativa engañarse a sí mismo, siguiendo la palabra de Nietzsche sobre «el sentimiento ilusorio y compasivo

con el que únicamente puede vivir cuanto quiere vivir» (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, n° 7). Hoy somos muy sensibles a tales descubrimientos de abismos y trasfondos. Seguramente que en las frases citadas hay algo de verdad. Pero de lo que aquí se trata es de si lo son hasta el punto de que excluyan la libertad de la voluntad.

Debemos, pues, defender explícitamente la validez de nuestros análisis contra la impugnación determinista de una existencia de la libertad. Esto podemos hacerlo o bien demostrando nuestra propia afirmación o bien mediante la destrucción crítica de las pruebas aducidas por la parte contraria. Ambas cosas vamos a intentarlas, presentando en este apartado la prueba positiva y dejando la negativa para los apartados 3 y 4.

a) Prueba por la contradicción de dos hipótesis

Con el concepto de la libertad volitiva va anejo necesa- 202
riamente el concepto de responsabilidad. Sin la vigencia real de esta última, como ha demostrado Aristóteles (*Ética a Nicómaco* III, 7), carece de fundamento objetivo cualquier alabanza o vituperio en el terreno moral.

Así, pues, cuando alguien niega en principio la realidad de la libertad y pronuncia a la vez juicios y condenas morales sobre otros o sobre sí mismo o cuando formula unas exigencias éticas, está afirmando dos tesis contradictorias entre sí. Para evitar esa contradicción tiene que eliminar una de las dos tesis.

Intentará afianzar el determinismo dejando de lado las actividades y orientaciones que llevan implícita la tesis de la libertad. Mas como aquí no se trata de tesis puramente teóricas, sino de convicciones sustentadoras de la vida, esa reforma no se da sin un máximo de autodominio ni sin un dominio teórico del resto irremediablemente «arcaico» de una conducta contraria a la teoría. Cierto que ese proceso reformista es algo muy útil, pues con muchísima frecuencia nuestra sed de venganza y nuestra necesidad de un chivo expiatorio suponen una plena responsabilidad y, por tanto, una libertad, cuando ésta en una consideración más detallada e inteligente no existe en modo alguno o sólo en una medida muy reducida. Sólo porque un comportamiento se opone al ideal de la conducta, tendemos al

castigo bien sea de los otros o de nosotros mismos, sin haber examinado si quien se hace así responsable es capaz de cumplir el ideal. (Una cuestión específica, que no vamos a discutir aquí, es la justificación y sobre todo el ordenamiento del sistema jurídico penitenciario. Baste con advertir que también las medidas terapéuticas y resocializadoras, en la medida en que necesariamente están ordenadas, han de justificarse y poder ser aceptables por aquel a quien afectan.)

Finalmente, también dice el Evangelio (Mateo 7, 1-5): «No juzguéis y no seréis juzgados.» Pero dicha fórmula condena el juicio como vehículo de una autojusticia —a menudo hipócrita— o de una injusticia, no cualquier tipo de juicio. De otro modo ¿se podría juzgar a los que se autojustifican o viven en la injusticia? Además, el mismo imperativo de «no juzguéis» carecería de sentido, si libremente no se le pudiera tomar en consideración. Por lo que respecta a la transmisión supone precisamente una responsabilidad, reconocida pero no aceptada, de quienes se eximen de la misma. Librarse del placer de la venganza y de la tendencia a ponerse por encima de los demás condenándolos resulta muy difícil y nunca se consigue por completo, mientras que el liberarse de la fe esperanzada en una libre decisión frente al verdadero bien es imposible mientras se alimentan sentimientos humanos.

b) Prueba por la contradicción entre término y asentimiento

204 La discusión se plantea en este caso en forma tal que el determinista no presenta dos afirmaciones diferentes e inconciliables entre sí, sino simplemente la afirmación de que no existe libertad volitiva. Así, hay que demostrar que toda afirmación —y por ende también ésta— vive del convencimiento de que tanto el afirmante como su destinatario son libres respecto de sus afirmaciones. Con ello tendríamos una contradicción entre el término que se afirma y las convicciones que se suponen en cualquier asentimiento de unas afirmaciones.

205 Una afirmación implica necesariamente la pretensión de que su contenido responde a la verdad y que ese ser verdadero lo ve con claridad el afirmante: que rechaza de forma consciente otras afirmaciones posibles en aras de aquella que se le aparece como verdadera, y que ha postergado la posibilidad de

convertir algo útil, agradable, etc., en criterio de su elección sacrificándolo por la veracidad. En este estado de cosas se cumple el concepto que nos hemos formado acerca de un querer libre. La sospecha (que puede ya estar fundada en el caso concreto de unas determinadas enfermedades psíquicas, transitorias o permanentes) de que en principio bajo semejante elección late un mecanismo como verdadero agente, que convierte el fenómeno de la elección en una ilusión, no sólo no está fundamentada sino que destruye también el concepto mínimo de conocimiento sin el cual ni siquiera el escéptico más recalcitrante puede funcionar.

El mismo resultado se deriva de las expectativas que cualquier participante en una discusión alimenta acerca de su interlocutor. No se dará por satisfecho con que yo, para darle gusto, acepte su opinión de un modo meramente externo. También rechazará la posibilidad, que eventualmente puede ofrecerse de condicionarme de un modo fisiológico o psicológico de forma que formule unas tesis deterministas. Lo que quiere es que, frente a varias posibles afirmaciones, yo me decida libremente y sin reservas de ninguna clase en favor de la que se me aparece como verdadera, y espera que sea justamente la que él defiende.

Mas tan pronto como se admite la libertad volitiva en el campo limitado de una discusión sobre teorías, queda rota la universalidad de la tesis determinista. Más aún: no hay motivo alguno para reducir el ámbito de la libertad a la elección entre afirmaciones ni para postular para el campo de lo práctico el mero dominio de lo mecánico. Pues también el hombre que quiere conocer lucha con fijaciones emocionales y de todo tipo; incluso la toma de posición frente a posibles afirmaciones es una especie de praxis (actuación) en el horizonte de la verdad, que es el «bien» específico de la inteligencia. Finalmente, no se queda en un conocimiento interno, sino que mis instrumentos lingüísticos obedecen (normalmente) a la voluntad de comunicar lo que se reconoce como verdadero, con ayuda desde luego de la «mecánica» de los centros fónicos, los pulmones, las cuerdas vocales, etc., pero no precisamente «de modo mecánico». En el juicio afirmativo y negativo «late... una toma de posición voluntaria o una conducta alternativa frente al valor y es precisamente en *este* punto... igual a la conducta del sujeto que valora a otro» (Rickert 1921, 303).

c) Certeza teórica y práctica

207 Así, pues, cuando se han entendido lo que significa la expresión «libertad volitiva» y cuando se reflexiona sobre lo que damos por supuesto cuando se discute objetivamente, no se puede afirmar en serio que carecemos de libertad. Cualquier determinismo, que en teoría tal vez pueda pensarse, se enfrenta aquí al convencimiento de la libertad que se da de hecho. La demostración consiste, entre otras cosas, en que la mirada pasa del plano de las realidades pensables o comprobables *in genere* al plano de lo que tú y yo experimentamos y afirmamos. Se podría objetar que en el fondo lo único que se demuestra es una convicción de la que hasta el determinista participa al actuar teniendo que admitirlo así, pero que no se demuestra el ser mismo (en cierto modo «desnudo») de la libertad. Sin embargo, lo que puede aparecer como un defecto no es sino una consecuencia de la peculiaridad de la libertad en el ser y en el «ser dada». Porque el ser de la libertad no es objeto primario de una comprobación neutral, sino que se abre desde la praxis vital a ésta en la experiencia de la mutua referencia del tener que decidirse y la esperanza. Un cierto elemento de confianza esperanzada no se puede eliminar por la forma en que la libertad —la propia y la ajena— se nos hace patente; y por lo mismo la prueba de la libertad tampoco conduce a la «pura» facticidad de que desde ahí pueda comprobarse con la máxima exigencia crítica el «derecho» de la convicción operativa.

Comoquiera que sea, dado que hasta la duda de la libertad se demuestra como algo que presupone el convencimiento de la libertad efectiva del juicio-asenso, no es posible distanciarse de la pertinacia de la fe en la libertad, aneja a la conciencia operacional, como cabe distanciarse en cierta medida, por ejemplo, de su necesidad de depuración o de los prejuicios de su época. Tampoco existe motivo alguno para admitir en nuestra naturaleza un autoengaño tan profundo, a no ser que los fundamentos meridianos de la tesis determinista nos fuercen a ello. En seguida analizaremos qué ocurre con los mismos, y demostraremos que no es posible hablar de una evidencia del determinismo.

208 Cierto que en un caso particular cabe perfectamente engañarse en la valoración de las actuaciones propias y ajenas dándolas por libres. Pero ello afecta a la cuestión de si la idea de

una actuación, que procede de la decisión libre, puede referirse o no, aquí y ahora, a esa determinada actuación; no afecta a la cuestión de si esa idea es en principio imaginaria o realista. Tales engaños se descubren en la medida en que una determinabilidad manifiesta (por ejemplo, mediante mecanismos de transmisión u órdenes posthipnóticas) resulta ser causa de la actuación tenida por libre.

Asimismo tampoco pueden establecerse unos criterios inequívocos para la participación positiva del sujeto libre. Y ello porque no poseemos una contemplación espiritual del ser de la libertad para el conocimiento, sino sólo de una conciencia indirecta de la misma esencialmente referida a la acción, que va implícita en la conciencia práctica de unas auténticas alternativas axiológicas. Quien por principio juzga imposible esa forma de realidad y exige una prueba *more geometrico*, se da a conocer como alguien que no posee un suficiente conocimiento objetivo como para juzgar qué cosa es capaz y está necesitada de una prueba y, en caso afirmativo, de qué clase de prueba (cf. Aristóteles, *Ética a Nicómano I*, 1 1094b 23).

Así, pues, podemos perfectamente equivocarnos respecto 209
de la libertad de algunas actuaciones concretas, objetivadas mediante reflexión y observación. Y cabe errar asimismo en la exposición teórica de la libertad. Pero poner en tela de juicio la posibilidad de unas actuaciones libres no es en modo alguno necesario. Semejante necesidad se afirma cuando puede demostrarse que la tesis del determinismo es verdadera. En las páginas que siguen nos ocuparemos de examinar los fundamentos y razones que los deterministas aducen en pro de su tesis. En forma de dos discusiones aparecerán dos aspectos diferentes en la única libertad, que deberían comparecer simultáneamente en el apartado final: la no determinación del actuante como origen *(causa efficiens)* de sus actuaciones y lo ilimitado del horizonte motivacional (de las *causas finales*) de sus actuaciones. Consecuentemente habremos de tratar del determinismo mecanicista (3) y el teleológico (4).

Bibliografía: Fichte 1797/98, *Erste Einleitung*, nn. 4-5, Rickert 1921, 302-305; Pothast 1980, sobre todo 251-274; Haeffner 1982

3. *Falta de fundamento del determinismo mecanicista*

210 Entendemos por «determinismo» no la afirmación de que el actuar humano se encuentra *también* bajo determinaciones mecánicas y teleológicas (el denominado determinismo «suave»), sino la tesis de que se encuentra *exclusivamente* bajo tales determinaciones (el determinismo propiamente dicho o «duro»).

La formulación clásica del determinismo mecanicista se debe al astrónomo Pierre Simon Laplace († 1827): «Cuando conocemos el estado del universo en un punto del tiempo *t* así como las leyes todas de la naturaleza, podemos deducir el estado del universo en cada uno de los momentos *t* anteriores o posteriores», con lo que se supone la posibilidad en principio de ese doble conocimiento, porque los mismos acontecimientos están estructurados determinísticamente de tal modo que es posible la derivación de esas estructuras en un saber del tipo señalado.

211 Está claro que la afirmación de la libertad y la tesis determinista no pueden coexistir. Y sin embargo estamos interesados en ambas tesis. Ese interés se distingue por su naturaleza del interés por el determinismo, que tiene quien desea liberarse de la responsabilidad, y del interés por la tesis de la libertad que cultiva quien querría disfrutar del placer de la venganza sobre el «culpable». Se trata más bien de un interés racional que nos vincula a ambas tesis (cf. Kant, *Crítica de la razón pura,* B 471-480, 560-586): queremos mantener la libertad porque es el presupuesto del juicio teórico y del práctico. Y queremos mantener la necesidad universal, porque así parecen ser posibles una ciencia de la naturaleza y una técnica, pues la mínima proporción de saber experimental, indispensable para la vida, degeneraría en el juego de un acontecer natural puramente aleatorio.

a) Libertad y determinabilidad permanente son inconciliables

Al estar tan fundamentalmente interesados por ambas tesis opuestas, se impone que analicemos si tal vez esa contradicción no es más que algo aparente. Trazaremos un breve esquema y examinaremos dos de tales teorías: la de Moore y la de Kant.

George Edward Moore da en sus *Principia ethica* (1903) una explicación de la expresión «habría podido actuar de otro modo», con la que se expresa la libertad de una actuación. Según él, dicha formulación equivale a esta otra: «También hubiera podido ocurrir algo distinto, pues en las circunstancias de la actuación se desarrollan unos contenidos claramente contingentes.» De haber sido otras las circunstancias, la prehistoria del actuante, la conciencia de las consecuencias relevantes de la misma, también el actuante habría obrado de manera distinta, dejando de lado el hecho de que la actuación, tal como se realizó, fue la consecuencia necesaria de las circunstancias internas y exteriores (cf. Ricken 1977, Pothast 1978, 142-156). Así, libertad y determinismo formarían un todo. Por lo demás, esa unión es aparente de hecho, ya que la libertad queda sacrificada al determinismo. La contingencia general de las condiciones previas a cualquier actuación no puede fundamentar la libertad; para que ésta se dé es necesario que la actuación misma brote de las condiciones previas a su vez de forma contingente. Y el poder ser así y de otro modo, que compete al sujeto libre, es más y es distinto del mero «puede ser que actúe de esa manera o de la otra (cf. Tugendhat 1979, 217-220). 212

Immanuel Kant cree poder conciliar el perfecto determinismo natural con la libertad de la voluntad, atribuyendo la libre autodeterminación al campo puramente espiritual (nouménico), no accesible a nuestro conocimiento, y la necesidad al ámbito de la realidad que se manifiesta de un modo sensible-objetivo. Cada actuación puede así asignarse por completo tanto a causas naturales como a una libre decisión, sin que lo uno excluya lo otro (*Crítica de la razón pura*, B 561-586, cf. Carnois 1973, Beck 1974, 169-196). Pero nosotros distinguimos, incluso en el plano de los fenómenos (si «fenómeno» no se entiende ya en un sentido restringido) una actuación libre frente a otra que no lo es, y un actuar frente a un simple suceso, por problemática que pueda resultar en cada caso concreto esa distinción. Hay circunstancias atenuantes y eximentes. La separación radical que Kant establece entre lo fenoménico y lo nouménico no parece tenerlo en cuenta. Una libertad mundana que se deja sentir en las actuaciones sólo es posible cuando el mundo no está estructurado de un modo totalmente determinista, al modo del sistema cerrado de Newton. 213

214 Ambas tentativas por conciliar la libertad volitiva con la determinación natural generalizada han fracasado; y lo mismo cabe decir de otros intentos realizados en la misma dirección (cf. Posthast 1980, 125-175). Y aunque no cabe excluir que sigan ideándose otros modelos de conciliación, no existe una gran probabilidad de que vayan a lograrlo. Así, se impone el examen de los fundamentos que se aducen en favor de la tesis determinista, para ver si estamos forzados a conciliar libertad y determinismo o sacrificar aquélla a éste.

b) La indemostrabilidad del determinismo

215 Hablando en lenguaje sencillo, la fundamentación del determinismo podría intentarse de un triple modo: por vía conductiva, por vía deductiva o por la reductiva.

El proceso de fundamentación empírico-inductiva fracasa en la peculiaridad del principio que ha de demostrarse, que es de una generalidad y necesidad potentes. Principios de esa índole sólo pueden demostrarse deductivamente. Pero ¿desde qué premisas? Aun prescindiendo de que los deterministas sienten en general horror a cualquier argumentación metafísica, de la que aquí debería tratarse, resulta difícil derivar el principio causal determinista de otro principio todavía más general. El axioma, por ejemplo, «todo ser contingente necesita de una causa», cuya explicación y fundamentación constituye un problema específico, no basta para excluir unas causas libres.

216 Queda, pues, únicamente, la fundamentación reductiva: se expone el principio determinista como la hipótesis fundamentadora, aunque en sí no demostrable de cualquier explicación de unos procesos naturales, cuya justificación está en su fecundidad. Además su carácter general es el de un programa, que se confirma en la medida en que logra cumplirse. Presentar el conjunto de las causas y de los efectos —de las explicaciones y pronósticos—, que se refieren a un determinado acontecimiento sigue siendo una idea que fomenta la investigación, aunque permanece abierta en la medida en que esta idea se corresponde con la estructura básica de lo real en sí mismo. Que esa correspondencia no pueda admitirse *a priori* se desprende del fracaso mismo de las tentativas por interpretar el indeterminis-

mo cuántico-físico en el sentido de que la indeterminabilidad sólo puede darse del lado de lo que puede comprobarse, pero no en el de la realidad misma (cf. Büchel 1965, 400-425, Heisenberg 1959).

De hecho las leyes naturales no son expresión de una relación esencial, sino de una probabilidad estadística muy grande. En la psicología, que cuenta muy especialmente de cara a nuestro problema, con frecuencia sólo puede hablarse de una cierta probabilidad. Pero incluso una elevadísima probabilidad estadística en pro de una determinada conducta en una situación determinada no excluye que la conducta concreta «que responde a las expectativas» se pueda deber a *una decisión* libre. Con ello falla la afirmación de que el principio determinista sea un principio de la realidad en sí misma, como una afirmación infundada y ontologizante de forma acrítica.

c) Correlación de libertad y determinación en el obrar

Una autodecisión total y absolutamente libre, sin la con- 217
currencia de una determinación natural, no se da en la vida humana. Justamente por ello —y a la inversa— hay que concebir la determinación natural del comportamiento humano como abierta a una posible autodecisión. Pero esa apertura sólo se puede explicar desde el hecho y el sentido de la libertad. La demostración de los débiles fundamentos del determinismo universal sólo prueba la no *imposibilidad de la libertad, no su* realidad y, en consecuencia, tampoco la apertura positiva de la «naturaleza» a la libertad. Tal apertura puede comprobarse de dos maneras: en una, la libertad y la necesidad forman un todo como piezas dialécticas contrapuestas; en la otra, como superestructura y base.

Con la correspondencia dialéctica queremos indicar lo si- 218
guiente: según queda ya demostrado (204-206), el conocimiento y afirmación de unos determinismos objetivos supone la libertad del sujeto que conoce y afirma; así, pues, el armazón en aumento de unas normalidades conocidas es un testimonio de la libertad del espíritu humano; y simultáneamente cada nuevo conocimiento de un contexto regular constituye el primer paso para la ampliación del espacio libre para la actuación práctica y, por ende, de las alternativas efectivas de decisiones. Con ello la

necesidad reconocida es tanto obra como supuesto de una actividad libre. Así la necesidad no es algo puramente subjetivo y figurado. Sólo cuando se trata de una necesidad objetiva, es posible un saber fiable de la misma y una libre planificación del planteamiento técnico; de otro modo la ciencia se convierte en un juego aleatorio de impresiones y la técnica en un juego de azar.

Libertad y necesidad natural son mutuamente solidarias, justo en su contraposición. Esto no solamente cuenta para el campo del conocimiento y dominio de la naturaleza, sino también —aunque de otro modo y en menor escala— en el ámbito de las relaciones interhumanas. Ciertamente que también ahí debe darse la buena disposición para abordar lo nuevo, lo inderivable, etc., es decir, para otorgar de antemano un espacio a la libertad. Pero semejante apertura sólo podemos llevarla a cabo, cuando en otros amplísimos campos la conducta de los otros discurre de acuerdo con modelos, leyes, etc. familiares, de modo que puedo valorar, por ejemplo, las reacciones de los otros a mis iniciativas. Una sociedad de personas claramente imprevisibles no sería un invernadero de la libertad. Sólo la previsibilidad *total* del comportamiento de nuestros semejantes, no su amplia previsibilidad, está en oposición a la libertad de los mismos.

219 Con esto hemos ya pasado a la otra relación de libertad y necesidad, que puede explicarse con el esquema de superestructura y base. El hombre no surge por su libre voluntad. Según su primera forma de existencia es el producto de un proceso mundano y evolutivo perfectamente determinado, cuya orientación habría podido seguir derroteros diferentes, pero cuyos procesos parciales desde hace veinte mil millones de años deberían haber discurrido esencialmente tal como lo han hecho para disponer los supuestos de una decisión libre (cf. Breuer 1981). Esa prehistoria no es algo meramente pasado, sino un presente que persiste en su resultado: sólo en un determinado orden del sistema solar continúan dándose las condiciones para la vida terrena; sólo cuando el metabolismo del organismo humano funciona adecuadamente, sólo cuando los procesos básicos inconscientes de la vida anímica se mantienen esencialmente intactos, puede darse el milagro de la libertad, que no es posible reducir a ninguna ley de los ordenamientos mencionados.

Sin la sabiduría del cuerpo no podría desarrollarse la sabiduría del espíritu humano; sin la espontaneidad de los deseos y movimientos, la idea de una libre autodeterminación flotaría en el aire. Sólo un sujeto, que ya está determinado como sujeto, puede autodeterminarse (aún más). Pero precisamente está «ya determinado» en tal forma que todo no está concluido, sino que tal determinación aparece como presupuesto y elemento de una autodecisión.

Los determinismos naturales, que preceden al actuar mismo 220
posibilitándolo (o imposibilitándolo *per accidens*), se hacen reconocibles desde ahí. Las más de las veces el pretexto es negativo: que tales condiciones preceden normalmente se echa de ver, cuando se indaga la causa que explique la desaparición de la capacidad de autodecidirse libremente. Queda interrumpido el normal contacto humano con una persona, que ya no es capaz de abrirse a sí misma: el interlocutor tiene que ser considerado de forma transitoria como un instrumento que ya no funciona. Cuando el estorbo se elimina con métodos fisiológicos, que descansan en el reconocimiento del hecho de que el comportamiento de ese ser humano está bajo unas leyes naturales, pero la persona curada no recibe el trato que otorgamos a un aparato que vuelve a funcionar sino como un interlocutor libre, y no como una computadora de juego al ajedrez que se ha reparado.

La explicación de una conducta humana en su conjunto según unas leyes naturales tiene, pues, su sitio al margen del intercambio genuinamente interpersonal, que todavía no «marcha», no marcha ya o marcha sólo a medias, en el paso de la relación que prescinde de la realidad a la relación técnica con la realidad. Afirmar que el determinismo mecanicista es la ley básica de todo movimiento equivale, visto desde ahí, a declarar la orientación técnica como la única legítima y objetivamente adecuada, o equivale a no decir nada relevante en la práctica.

En sí mismo el entramado de los procesos naturales, al que se refiere la cosmología, es sin duda el primero; pero esa primacía es el simple comienzo: el supuesto abierto para algo en lo que se incorpora, como en un ordenamiento superior y más vasto: una base negativo-necesaria para la libre autodeterminación en el horizonte del bien (cf. Scheler 1957, 164). Quien ve en los «fundamentos», que se dan en el contexto de la reflexión y ponderación práctica, únicamente y por principio

los representantes (que de necesidad encubren su propio ser) de causas con una orientación inequívoca, arrebata a la conciencia mundano-vital todo tipo de verdad en aras de una determinada teoría, que además sólo puede tener un significado en el contexto de la conciencia mundano-vital (cf. Beck 1976).

4. *Falta de fundamento del determinismo teleológico*

221 El determinismo mecanicista niega cualquier originalidad espontánea y, con ella, cualquier subjetividad. El determinismo teleológico se mueve en el ámbito de la subjetividad, es decir, de la actuación que se fija su propia meta; pero supone que el campo de las metas está claramente establecido por la estructura instintiva del actuante, por la peculiar estructura instintiva del individuo y por la estructura instintiva del animal «hombre» en general; vienen dadas así como sus leyes básicas, cual serían, por ejemplo, la conservación del individuo y de la «especie» y/o la búsqueda del placer (o la evitación del dolor). Cuando entra en consejo consigo mismo sobre cómo debe actuar, entonces —para decirlo con Schopenhauer, *Obras Completas* I, Munich 1911, 179— sólo se enciende la luz del instinto fundamental egoísta, para penetrar mejor las condiciones en que realizar su querer. La reflexión racional sólo se refiere «instrumentalmente» a los medios de realización, no al enjuiciamiento de las metas cuya realización vale la pena.

a) El criterio de una reflexión práctica

222 Así las cosas, hemos de demostrar que también el hombre es capaz de un conocimiento y afirmación de lo que es bueno en sí, y que no es relativo a su dinámica instintiva. En esa capacidad está el núcleo de su libertad. También los animales superiores poseen una cierta capacidad para la reflexión y elección. Pueden sopesar riesgos, ventajas y perjuicios y llegar así a una solución «racional». Cierto que el campo de la experiencia y sobre todo de la anticipación imaginaria se extiende en el hombre mucho más; cierto que él tiene instrumentos de reflexión más afinados y dispone de un arsenal más amplio de técnicas de todo tipo. Pero frente a la posibilidad conductista que

se le ofrece, su libertad sería sólo de grados y no mayor en principio que la de los animales superiores, a los que no atribuimos responsabilidad alguna, cuando su elección no se da en otro horizonte de bondad, a saber: en el horizonte de la idea de lo simplemente bueno, de lo que tiene sentido en sí mismo. Mediante su relación a esa idea el hombre es libre frente a los múltiples bienes relativos.

Cada alternativa de valor sólo puede aflorar en un horizonte común, pues de lo contrario no habría ninguna posibilidad de comparación y por tanto ninguna alternativa. El horizonte común es una norma para enjuiciar el valor (la bondad) de las alternativas de actuación y de sus respectivos objetos. A su luz se muestran parcialmente buenos y parcialmente malos. En el ejemplo trivial de una elección de alimentos uno aparece como bueno, otro como menos bueno o perjudicial, medidos siempre por el criterio del sabor, la tolerancia, el precio, bien sea dentro de unas normas concretas bien sea en un horizonte que surge de la combinación de esas normas. Para poder comparar unos bienes concretos entre sí y ser libre frente a los mismos tengo ya que haberme ligado —de modo consciente o ingenuo— al criterio superior.

Ahora bien, yo también puedo formular mis criterios y so- 223
meterlos a la reflexión y al enjuiciamiento críticos de cara a una determinada situación electiva o con vistas a todas las situaciones de actuación posibles de un determinado tipo (en el ejemplo citado: hoy —o siempre el criterio supremo será para mí el sabor bueno). A su vez una elección similar entre criterios necesita naturalmente de una norma superior (en el ejemplo, el goce que puede buscarse en un equilibrado término medio [teniendo en cuenta el estomágo y la bolsa] o más bien en unas experiencias extremas). Por su parte tales criterios pueden también distanciarse, como son, por ejemplo, el principio del «placer» o el principio de «ayuda a los necesitados».

¿Cuál sería el criterio subyacente aquí? Se trata de algo tan general y vasto, que ya no está en juego ningún tipo especial de bien sino la idea del bien sin más. Que el hombre sea capaz de elevarse hasta ese criterio, que contiene el bien no sólo como funcionalidad o como calidad vivencial, sino en sí mismo, es lo que constituye su libertad. No se entiende necesariamente una elevación consciente y menos aún puramente teórica, sino práctica, que viene dada cuando nos hallamos frente a unas al-

ternativas, cuya diferencia axiológica es tal que con ella se abre el horizonte último y absoluto. Éste es siempre el caso, cuando una de las alternativas que se excluyen entre sí tiene carácter moral.

El valor moral tiene su peculiaridad en que reclama incondicionalmente su realización; se presenta como el bien absoluto aquí y ahora, que no es relativo a mis deseos. Por otra parte, de mis deseos fácticos surge una representación del bien que es totalmente independiente del bien moral. El deseo empuja a su cumplimiento, y la exigencia moral a su realización; yo me encuentro en el medio y puedo elegir, porque ninguno de ambos bienes reúne en sí mismo toda la bondad, a cuya idea estoy referido.

b) Libertad para el bien

224 Así, pues, la idea del bien sin más, y no sólo del bien relativo a unos deseos egocéntricos, y con él la idea de libertad dependen de la objetividad del valor moral y de la posibilidad de poder afirmar algo que es bueno en sí y por sí mismo. Que, por ende, se da algo como unos valores morales objetivos, hay que demostrarlo contra las diversas tentativas que lo combaten en la fundamentación de la ética (cf. el volumen correspondiente de esta colección «Curso fundamental de filosofía»). Aquí vamos a ocuparnos principalmente de la cuestión segunda: la aptitud del sujeto para el bien por sí mismo.

225 Kant distingue (en la *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, ed. or. [1785] apartado II) entre criterios subjetivos de mi actuación que yo me apropio de hecho forma consciente o asumiéndolos ingenuamente («máximas»), y criterios objetivos que dicen lo que debe ser el principio de una actuación («imperativos» desde el punto de vista lingüístico). Ahora bien, los imperativos que uno formula frente al otro revisten una doble forma: hipotética («*si* quieres X, *también* has de querer Y) y categórica («quiere X»). Un imperativo hipotético (o condicionado) apela a una voluntad presente ya en mí y, reclamándose a unas leyes naturales, me muestra el camino para su realización consecuente; viene a ser una forma de indicaciones y recetas técnicas en el sentido más amplio. La forma de las instrucciones morales es el imperativo categórico (absoluto),

y exige que yo quiera algo determinado. ¿En qué puede apoyarse para ello? ¿Cómo puedo apropiármelo?

El principio en que el reclamante apoya su exigencia puede ser al poder: promete una recompensa o amenaza con un castigo. Los puntos de apoyo en mí, sobre los que se asienta tal exigencia, son el temor y el deseo; o más brevemente, mi necesidad, mientras que el otro tiene en su mano los medios para satisfacerla. Pero un imperativo con esos apoyos se convierte ya en hipotético. Se comprende cómo puede ser eficaz, mas no se entiende cómo el poder fundamenta un derecho a la sumisión, y se ve que la entrada en semejante amenaza o promesa no es una actuación motivada éticamente; porque, si existen unas exigencias morales, éstas tienen su fundamento en el valor interno de aquello de lo que se trata —por ejemplo, en el ser valioso e inmanente de una persona, que deber ser respetada—, y no en la apelación a mi interés o a nuestro común interés fáctico.

El imperativo moral habla, por una parte, en forma absoluta, sin que se pueda negociar con él; por otra parte, sin embargo, habla en forma indefensa, pues sólo puede ser aceptado libremente, sin subterfugios, si es acogido en su sentido originario. El imperativo hipotético trabaja en definitiva con las cadenas que nos atan a nuestras necesidades mientras que el imperativo categórico no tiene más aliado que nuestra visión del bien objetivo. En todas las sociedades hay ciertamente sanciones anejas al respeto o desprecio de las normas morales (y de otras normas) porque sola la motivación ética (en la mayor parte de las personas o las más de las veces) no es lo bastante fuerte como para garantizar la correcta actuación socialmente útil o necesaria. Y es necesario, de un lado, guardarse de considerar con un idealismo aéreo tales sanciones (incluso en sí mismas) como innecesarias o inmorales; y, del otro, tampoco la consideración de las sanciones puede fundamentar por sí sola la moralidad de una exigencia ni el valor moral del cumplimiento de una exigencia legítima. En la exigencia, que se deriva del bien objetivo, el sujeto reconoce a su vez una exigencia que apunta hacia lo más íntimo de él mismo, porque libertad y referencia al bien en sí son idénticas. El verdadero bien constituye la ley interna de la libertad.

Pero esa ley interna ¿es algo distinto de la forma interiori- 226
zada de las normas reconocidas en mi sociedad (familia, grupo,

etc.)? La psicología social, que estudia los mecanismos de esa interiorización, parece proporcionar a primera vista una explicación del obrar aparentemente libre y desinteresado por motivaciones egocéntricas e irresistibles. El niño pequeño lleva en sí un fuerte impulso a la imitación, que sus padres fomentan con gran ahínco. A esa tendencia y necesidad de obedecer a los progenitores el entramado de deseos instintivos —que en buena parte constituye el aparato psíquico del niño pequeño— opone un freno que sólo puede ser retirado mediante la representación de especiales recompensas y (más aún) de castigos especiales; dicho de otro modo, sólo puede ser anulado por la movilización de unos deseos y miedos todavía más fuertes. En el caso extremo el pequeño Juanito ve amenazada su hombría y hasta su vida. Y escapa, mediante la huida hacia adelante, a la tensión intolerable entre los deseos instintivos y el miedo que va ligado a la prohibición: se identifica con la instancia que amenaza a su vida, con el padre como representante de las órdenes, de modo que la instancia antes externa se transforma ahora en la instancia psíquica del super yo. Con ello el yo infantil alcanza sobre su «ello» un dominio similar al que su padre tenía antes sobre él. La substancia del super yo y de la superioridad relativa que con eso viene dada sobre las aspiraciones instintivas es por lo demás instintiva a su vez: es el miedo. El miedo inconsciente ante el legislador que castiga, proporciona la energía para la renuncia a los instintos, exigida una y otra vez por la ley moral.

227 ¿Qué es lo que explica esto y qué es lo que no explica? Sin duda que tal teoría, debida a S. Freud, proyecta una luz sobre la formación de las convicciones morales en el niño, que de primeras es un ser amoral «inocente», y que sólo sigue sus deseos, porque en cierto modo es juguete de los mismos. También se demuestra muy útil la teoría en la cuestión de qué es propiamente una conciencia violenta o sin escrúpulos y cómo surge. Con ello dicha teoría proporciona también un hilo conductor para distinguir el juicio consciente libre y adecuado a la realidad del dictamen de una conciencia conformista formada únicamente por el miedo, o al menos para indicar el rumbo que toma. El descubrimiento de los mecanismos instintivos de identificación, que pueden conducir a un impedimento del desarrollo libre del yo, no pretende en modo alguno reducir al hombre a la categoría de un mero ser instintivo, sino que me-

diante el reconocimiento de las leyes psíquicas naturales quiere liberarlo de una presión excesiva de los factores instintivos en un campo en el que no son esenciales.

Cierto que los determinismos psíquicos desempeñan un gran papel en el desarrollo del yo tanto para el bien como para el mal, y que ahí puede fracasar una educación o una terapia que simplemente lo «considera bueno», pero que carece de una comprensión objetiva (inconsciente o consciente). Pero también es válida la tesis contraria: si el yo débil no experimenta por parte de los padres y terapeutas una dedicación desinteresada y no se estimula su capacidad para vivir de acuerdo con unos valores auténticos, tampoco puede desarrollarse, sino que permanece bajo la prepotencia del «ello» y del «super yo», de los deseos y del miedo. No puede liquidar, por ejemplo, su «complejo de Edipo», porque el padre no ha dominado su «complejo de Layo», es decir, su identificación egoísta con el hijo, por la cual aquél es, de una parte, la continuación de sí mismo y, de otra, el sucesor rival. Al amor del segundo yo sigue el amor al otro yo como su sombra. De ese estado de cosas puede surgir un super yo fortísimo, pero no un sujeto libre. La libertad sólo alcanza su capacidad desde un querer desinteresado y generoso, desde la libertad.

Así, pues, la psicología analítica evolutiva y social, lejos de nivelar, más bien agudiza la conciencia de cara a la singularidad de una auténtica actitud ética, cuando se libera de ciertos supuestos dogmáticos, en los que todavía se mantuvo Freud por partir de la fisiología. Que esa moralidad genuina no deba confundirse con la «moral» a la que se recurre para dorar la angustia vital propia o para oprimir a otros hombres, es una vieja idea redescubierta y fundamentada de nuevo por la psicología profunda. Lo mismo cabe decir acerca de la idea de que nadie puede superar por simple decreto sus condicionamientos psíquicos, pero sí que puede trabajar ahí con las técnicas del autocondicionamiento y ampliar así las fronteras de su libertad, que normalmente siempre ha continuado teniendo en cierta medida (cf. Grom 1982); y en cualquier caso la mantiene bajo las condiciones que se enumeran en los números 239-240.

c) El sentido de la libertad

228 ¿Por qué somos libres? ¿Por qué hemos de cargar con el peso de la decisión y de la responsabilidad? Si la libertad se reduce a la elección de los medios para la realización de un objetivo existencial que nos es innato y que nosotros no podemos percibir como congruente en sí, entonces esas preguntas quedan sin respuesta. Los objetivos existenciales imaginables serían éstos: la conservación de la propia vida y su transmisión a unos descendientes, las sensaciones agradables de placer y felicidad, la utilidad con vistas a un todo mayor. ¿Tienen sentido tales objetivos? No de forma absoluta y sin más; de ahí que podamos negarnos simplemente a tales objetivos. Dicho de otro modo, podemos elegir entre los mismos, de manera que no pueden constituir el último horizonte natural de toda elección. Estamos vinculados a una vida con sentido y tenemos el deseo de transmitirla; pero cuando la vida se hace absurda, entonces más bien se desea la muerte y no se tiene ánimo de confiar a ningún descendiente el peso de una vida que ha perdido su sentido.

¿Qué es lo que confiere sentido a la vida? Que uno sea útil para algo, y sólo cuando ese algo tiene en sí sentido y no es simplemente útil o hasta absurdo, y cuando uno no es simplemente utilizado sino que se pone a disposición en forma libre. Y desde luego que también debe procurar un cierto gusto. ¿Hasta qué punto confiere el placer sentido a la vida? Evidentemente que no basta con rechazar la gran desgana —que en cierto modo la vida trae naturalmente consigo—; tiene que haber un cierto placer y gozo. Y el placer de los sentidos es un componente importante. Mas por sí solo no puede satisfacer a un ser mortal que quiere saber para qué existe; ese ser no quiere simplemente gozar, sino también ser reconocido de forma absoluta y poder otorgar reconocimiento.

Lo que falta en este campo se intenta compensar a menudo —inútilmente— mediante la satisfacción forzada y desmedida que llega a la drogadicción. Este hecho demuestra indirectamente que la desmesura de los deseos, específica del hombre, no es un simple dato natural, sino el resultado de la sensibilización de su anhelo espiritual infinito. La contraprueba está en la experiencia de que los hombres pueden padecer muchas frustraciones y dolores, con sólo saber por qué. Así, pues, una

cierta medida de placer sensible natural, por lo demás muy variable, entra en el sentimiento de vivir una vida completa. Pero el auténtico sentido consiste en la realización afirmativa de lo que sólo se puede afirmar libremente: la bondad inmanente al ser como tal. Y de esa afirmación desinteresada surge también la autorrealización cuyo fruto es la alegría, la forma más pura del placer.

Por encima de todas las formas particulares del bien destaca la capacidad humana de aspiración, la voluntad apuntando al bien en su carácter absoluto. De ahí que esa voluntad sea libre frente a los bienes particulares. El sentido de la voluntad —que se encuentra en el camino hacia sí mismo— deberá ser, pues, el de hallar en concreto aquel bien que merece ser afirmado con su carácter absoluto y que en cierto modo coincide con la afirmación natural del bien en general, que realiza de forma duradera nuestra voluntad fundamental.

Bibliografía. Wälder 1934, Siewerth 1959; Görres 1968, 31-52; Riesenhuber 1971, Frankl 1979

PARTE CUARTA

LA UNIDAD DEL SER HUMANO Y LA CUESTIÓN DE SU SENTIDO

El punto de partida en nuestro camino antropológico fue la voluntad de conocer quiénes somos realmente en tanto que hombres. Habida cuenta de la objetividad del saber anhelado hemos tenido que dar varios rodeos; y así nos hemos enfrentado a nosotros mismos desde una gran distancia, considerando al hombre como un animal entre animales (parte primera). En una posición más céntrica está situada la forma de la autorrelación, que se daba en la interpretación de nuestra existencia mundana sobre la base de sus dimensiones fundamentales (parte segunda). Y en la tematización de la capacidad de conocimiento y de la libertad del querer (parte tercera) recogíamos el punto de partida de nuestra inquisición: la voluntad de autoconocimiento y la confianza en su posibilidad. Con la descripción de nuestro ser hemos logrado esencialmente nuestra meta, por fragmentaria que pueda ser esa descripción. 229

La idea rectora de nuestras interpretaciones ha sido la idea de la subjetividad o de la relación consigo mismo, aludiendo esta última expresión a una relación con otra relación: la que se mantiene consigo mismo (154). Las dos piezas de esta fórmula están referidas una a la otra. No se da la segunda relación sin la primera, ni ésta sin aquélla, aunque una y otra tienen un carácter muy diferente. Considerada de un modo abstracto, la relación fundamental es aquella que constituye también la manera de ser de los animales (superiores); y tiene asimismo la forma de un cumplimiento relacional. La relación segunda puede presentarse después como la autorrelación de un ser espiritual puro. Ahora bien, el ser del hombre no es natural- 230

mente la simple adición o superposición de ambas relaciones; por ese camino jamás surgiría una auténtica unidad, que, sin embargo, tiene que corresponderle como a *un* ser. Visto desde la exposición abstracta, más bien hay que hablar de un entrelazamiento de ambas relaciones; es decir, que la realidad consiste precisamente en la unidad esencial de esas dos relaciones, que viene dada por la referencia de la segunda a la primera y por la apertura de la primera a la segunda. En la autoconciencia el hombre se conoce a sí mismo como un ser corpóreo y deseante; pero de tal modo que esa autoconciencia no abraza lo concienciado como un mero objeto fuera de sí misma, sino que modifica la índole y naturaleza de la existencia deseante-corpórea.

Sin la primera relación no tendría la segunda ningún contenido humano, y sin la segunda no tendría la primera una forma humana. Así, pues, es esencial al ser humano una duplicidad: por una parte, la transcendencia más allá de lo meramente fáctico mediante el saber y la libertad; y, por otra, la vinculación del transcender a una determinada corporeidad, situación, etc., superada a la vez que apropiada por ese transcender.

Esa doble relación es constitutiva del ser del hombre; es una substancialidad. Y una substancia es un ente que está en sí y que, como tal, tiene una cierta permanencia y una unidad interna. Esos rasgos se dan más en un ente que muestra los rasgos característicos de la subjetividad (27-31). Pues bien, a la substancia, que se distingue por esa doble relación, es decir, que tiene su estado de mismidad en la movilidad ontológica del ser fuera de sí y del ser en sí, la llamamos persona (cf. Lotz 1967, 372-402; Müller 1971, 83-122; Theunissen 1966). La importancia ontológica de la «persona» la ha señalado Boecio *(De duabus naturis,* n.º 3) con vistas a una concepción terminológica de los problemas de la cristología y de la doctrina trinitaria; así, define la persona como el portador indivisible de un ser espiritual *(naturae rationalis individua substantia).* En ese empleo de la palabra se han conservado ciertos matices de su significado fundamental: la respectiva «máscara» de alguien que está hablando y que unas veces actúa en su peculiaridad de ciudadano, de padre de familia, de representante del dueño de la empresa, etc. Y esto vale aún más en la evolución ulterior del concepto, en que el significado se centra cada vez más en la señalada naturaleza ontológica como fundamento de derechos y deberes inmediatos.

Mas con un boceto de la estructura del ser humano todavía no llega a su meta la cuestión de la intención, que subyace en la búsqueda de una comprensión de nuestro ser. Pues, ¿por qué queremos saber quiénes o qué somos realmente? Ese saber ciertamente que no tiene su sentido sólo en sí mismo; por su intención no es el descanso de la visión teórica en algo sabido que logre ya, como tal, su cumplimiento supremo. La búsqueda de dicho saber, y en consecuencia también éste, tiene un componente central práctico, no en el sentido de lo pragmático, pero sí en el sentido de la orientación vital. La búsqueda antropológica, hasta sus ramificaciones paleontológicas y etnológicas, saca su dinámica de la búsqueda de una posibilidad de conferir a esa vida, que hemos de vivir, un sentido visible y, al menos por su tendencia, un sentido vasto de conjunto. El sentido de la vida —de las distintas situaciones vitales y de la situación vital en su totalidad— es algo que nosotros *buscamos*; algo, pues, que en cierta manera ya existe y que sólo es preciso encontrar. Por otra parte sólo podemos buscar y hallar ese sentido cuando nos experimentamos juntamente a nosotros mismos como punto de partida y nos abrimos a lo que se hace patente como vinculante (por su verdad interna). 231

Esa búsqueda es asunto de cada uno, en la medida en que por su naturaleza y su historia está obligado a ella y es capaz de llevarla a cabo. Dada la gran diversidad de los destinos vitales y en razón de la naturaleza esencialmente práctica de la concepción del sentido, se requiere aquí una ciencia y reflexión antropológica general; no podrá ahorrar al particular su búsqueda personal, sus desviaciones y hallazgos, proporcionándole salidas teóricas y recetas prácticas seguras. Sin embargo, lo que aquí puede venir dado es una especie de tipología dialéctica de estrategias para alcanzar un sentido unitario de la vida. Sin poder ni deber anticipar cómo pueda o deba aparecer la vida con sentido al individuo, cabe destacar algunas leyes, sobre todo negativas, bajo las que discurre la búsqueda del sentido. 232

A continuación empezaremos por decir algo sobre la tensión básica en la existencia humana, desde la que se plantea la cuestión acerca del sentido así como los intentos de respuesta a esa cuestión como para que dicha tensión básica desaparezca (I). Se tratará después de señalar la dirección para hallar una respuesta adecuada (II). Y, por fin, diremos algo sobre la relación de la antropología filosófica con la teología (III).

I

LA TENSIÓN FUNDAMENTAL EN LA EXISTENCIA HUMANA

Ya la misma forma existencial de la relación que caracteriza a cualquier subjetividad es algo cargado de tensión: siempre amenazando con llegar a la recta medida y sin llegar definitivamente al descanso antes de su final, que es la muerte. Por la relación con la relación, que caracteriza la forma existencial libre y consciente, surge una nueva tensión; a saber, la que se da entre la relación segunda que oscila en sí misma y la misma relación en tanto que no es sino una modificación de la relación primera. Describiremos brevemente esa tensión (1) y analizaremos después unas estrategias típicas para superarla (2).

1. *La tensión de la libertad entre finitud e infinitud*

233 La libertad de la voluntad es en sí algo in-finito. En virtud de tal libertad no estamos insertos en los límites y fronteras de una determinada forma, como lo están las cosas, las plantas y los animales. En virtud de dicha libertad nos hallamos dentro de un horizonte, internamente sin fronteras, del mundo de los bienes. No obstante lo cual, esa infinitud nos remite precisamente a una experiencia de lo finito, que en esa agudeza no es posible a ningún ser «meramente» finito. Tres son los planos que cabe distinguir en la tensión que así surge entre finitud e infinitud:

1) La libertad, infinita en sí, está ligada en su aparición a una prehistoria de múltiples grados. Para que un ser libre en sí pueda llegar a una capacidad efectiva de decisión libre tienen

que desarrollarse «bien» innumerables procesos, empezando por la génesis del sistema de la vía láctea y planetario y, pasando por los procesos de filogénesis y ontogénesis, hasta llegar a los procesos tematizables de psicología evolutiva, etc. Pero la misma panorámica de procesos, que ha conducido al florecimiento de mi libertad, es también «responsable» de que yo haya llegado ahora en esta determinada situación electiva con estas alternativas, y no con otras. Si prescindimos de decisiones propias anteriores cabe decir que las alternativas de la libertad no son obra de la libertad misma.

2) La transcendencia por encima de los bienes determinados, que viene dada con la libertad, queda eliminada en cierto modo por la libre decisión efectiva. Pues por la decisión me vinculo a un bien determinado que excluye a todos los otros y en cierta forma me limito.

3) El ser libre tiene el poder de decidir incluso lo que será. Pero ese poder no se extiende a la libertad misma (naturalmente que tampoco es ilimitado en otros campos por lo que hace al contenido). Pues en cada libre asentimiento tiene que suponerse el sujeto de la libertad como ya afirmado; y ello no sólo respecto de sus propiedades objetivables sino también, y sobre todo, respecto de su misma libertad, a cuya estructura esencial pertenece asimismo su propio criterio, al bien que escapa a la discrecionalidad del querer fáctico. Tal es la forma de finitud, que en la mayor parte de los casos es intrínseca a la libertad infinita.

Esta triple tensión entre finitud e infinitud pertenece a la 234
estructura de la libertad humana en todas sus situaciones. Mas como esa tensión estructura a su vez la situación de la decisión libre, no es para el actuante un hecho objetivamente comprobable, sino algo con lo que él mismo se relaciona. ¿Cómo es ello posible? A cada libre decisión por esto o aquello precede en cierta manera la decisión de decidirse por sí mismo y no dejarse meramente llevar. Esa «decisión fundamental» o «elección primordial» no es naturalmente una decisión que pueda mantenerse exclusivamente en sí misma; más bien es un elemento de las decisiones concretas, a las que desde luego precede internamente y a veces también entra realmente en la conciencia. Tal es especialmente el caso de quien intenta liberarse de una forma de vida en la que —o al menos en este o en aquel campo— más bien se dejaba vivir que decidía su propia vida.

Tal «decisión fundamental» tiene, pues, prescindiendo de su referencia a unas decisiones particulares concretas, una universalidad mayor que éstas. Así es natural que también le corresponda a menudo un correlato objetivo de mayor amplitud: nos animamos a tomar nuestra vida en nuestras propias manos, y esa decisión no se reduce a lo meramente formal, sino que se concreta en un determinado proyecto de vida, en el que ya no se trata de esta o de aquella posibilidad de actuación, sino de su forma de conjunto; con otras palabras, se trata de mí como un todo.

Cuando un hombre, en efecto, llega a aquella madurez en la que es capaz de una genuina libertad humana, entra también en situaciones en las que se ven afectadas la originalidad y la totalidad de su autodisposición. Quien se decide positivamente por una u otra de las posibilidades, ratifica con ello la situación electiva como fuente de lo afirmable. Quien en la situación electiva encuentra ya algo radicalmente insoportable e inaceptable, rechazará en conjunto la decisión entre las alternativas presentadas.

Ahora bien, cada situación electiva tiene posiblemente algo problemático, debido a la triple tensión antes bosquejada. Por una parte, ésta ha de ser aceptada incondicionalmente para poder llegar a una actuación libre, y, por otra, parece exigir el consentimiento de una especie de desgarro. Ciertamente que no siempre tomamos conciencia de lo que tiene de problemático; pero hay situaciones en las que contemplamos vacilantes otras alternativas diferentes —en que queremos tener a la vez lo que se excluye mutuamente— en las cuales queremos escapar al tener que decidirnos, en el que el peso de la norma se suma al de la responsabilidad. Y entonces la libertad se convierte en un gran problema, que no es meramente teórico.

2. *Tentativas por eliminar unilateralmente la tensión*

235 Aquí empieza la búsqueda de posibilidades para solucionar el problema; una búsqueda en cuyo curso el sujeto se roza y hiere, con lo que (quizá) alcanza la sabiduría. En este contexto vamos a adoptar el punto de vista de quien se ha convertido en sabio y que, echando una mirada retrospectiva a sus errores, descubre y explica ciertas estrategias de fuga ante lo inevitable.

De la contemplación de los errores tal vez logremos una señalización de la verdadera actitud. (No se puede olvidar ciertamente que es fácil reconocer las falsas disposiciones *in abstracto* o en otras personas, pero que es muy difícil analizar la propia situación de modo que advirtamos cuál es el hecho.)

Cuando se objetivan los dos polos de la tensión, se puede decir metafóricamente que el hombre se encuentra entre un animal (o un ser inferior) y entre un dios (un espíritu puro). Animal y dios parecen ser en sí seres cerrados y «redondos», sin la inquietud y excentricidad esenciales del hombre. Porque ambos son lo que son por completo, de un modo *total*: un ser sin libertad o un ser desde la libertad. Puede así suceder que los hombres aspiren a convertirse en un animal o en un dios, o que actúen con la secreta esperanza de equipararse a un dios o a un animal. Ocasionalmente se busca el apoyo de una teoría, en la que se expone que en el fondo el hombre es justo un dios (caído) o un animal (extrañado).

a) Rechazo de la finitud

La primera salida que se impone para solucionar la problemática situación de libertad es la «idealista»; en esa vía el sujeto se identifica con su espiritualidad contra su finitud. 236

Ese rechazo de la propia finitud late ciertamente bajo actitudes como las siguientes: el crítico univesal sólo otorga validez a lo que es perfecto en todos los aspectos (y abandona así todo lo que él podría vivir y amar, hasta una exaltación del odio contra cuanto no merece existir por ser defectuoso). El alma bella se refleja en sus potencialidades y teme la fijación, para no perder ninguna (desvaneciéndose así sin unos perfiles precisos). El racionalista no puede admitir nada que no pueda reconstruir con una visión clara (y sucumbe a la clara desconfianza de la fácil credibilidad frente a las primeras hipótesis que se presentan), etc. La experiencia que se vive con el intento de rechazar la propia finitud es siempre doble: de una parte no se logra, y de la otra lo que (relativamente) se ha logrado del proyecto no conduce a la emancipación del espíritu de sus cadenas, sino a la pérdida de su plenitud real. La consumación del espíritu y su liberación no se dejan controlar directamente. Lo que debía ser superado —el poder de lo rutinario, de la anima-

lidad, de lo aleatorio, etc.— se hace por el contrario más poderoso en una dialéctica negativa. «Quien juega a ángel se convierte en animal» (Pascal, *Pensamientos* n.º 358).

b) Rechazo de la in-finitud

237 Del desengaño del proyecto de vida idealista fácilmente se incurre en el extremo contrario: en la negación de la negación idealista, que sin embargo, y estando a la experiencia, todavía no proporciona nada positivo.

Semejante tendencia puede descubrirse, por ejemplo, bajo las siguientes actitudes: la de quien intenta sacudirse la problemática de lo recto para vivir únicamente conforme al sentimiento espontáneo (y tiene que experimentar que la espontaneidad convertida en programa tiene como secuela una convulsión). Se declina la propia responsabilidad dejándose llevar por lo que «uno» (oportunamente) piensa y hace (y se impone el descubrimiento de que también hay que responder de la conformidad, elegida de manera consciente). Se huye a la ensoñación o la droga (y se despierta desengañado), etc.

La experiencia que aquí se realiza es la de que para nosotros no hay ningún camino espontáneo e inocente que nos reconduzca a la animalidad después de haber entrado en la forma existencial dominada por el espíritu. Hay una diferencia esencial entre la animalidad en cierto modo preespiritual, de cuya esfera brota la vida del espíritu (y a la que retorna periódicamente *de modo natural*, mediánte el sueño, la conducta automática, etc.) y la animalidad como «proyecto», que por su misma forma es algo espiritual y, por tanto, intrínsecamente contradictorio. (Algo similar cabe decir de las teorías biologistas, como ya hemos intentado demostrar.)

El polo de la tensión, *contra* el que uno busca conseguir su totalidad, se impone de forma destructiva. De hecho en cada proyecto hay que correalizar, a regañadientes y —como se espera— sólo de manera transitoria, la siempre odiada y hasta negada dimensión de la libertad, a fin de poder actuar sin más. Nace así la impresión de que la existencia humana no es capaz de unidad alguna, sino que más bien se construye en sí misma de un modo absurdo y sin solución.

Bibliografía. Blondel 1893, Welte 1967, Müller 1971, 124-157, Vetter 1979.

II

VIVIR DESDE LA TENSIÓN FUNDAMENTAL

La impresión de que la existencia es intrínsecamente absur- 238
da tiene como base indudable la autointerpretación espiritualista (y/o su contrapartida el vitalismo práctico). Pero con las experiencias desalentadoras de la teoría y praxis espiritualista también podría madurar la idea de que el recto camino no está en la huida de lo que irremediablemente tenemos que ser, sino en la aceptación de ese modo de ser. Tal aceptación no puede ser una deposición resignada de las armas, ya que debe preparar el terreno para un compromiso activo con la vida. Mas tampoco puede ser un sí con condiciones, pues se trata de aceptar las únicas condiciones reales, sin que yo pueda imponer el cumplimiento de ciertos deseos de cambio ni tampoco la lograda justificación del ser como condicionantes previas al juicio de mi razón. En cualquier caso ese sí exigirá más energía vital y también mayor fuerza espiritual que las formas espiritualistas del «sí, pero» o del no, para no hablar en absoluto de las formas artificiales del sí de la actitud vitalista.

Resulta, no obstante, algo extraño que *todavía* tengamos que ser lo que *ya* somos, o que —respectivamente— el acto fundamental de la libertad haya de ser una repetición de lo que ya somos. «Es una cosa extraña, y hasta inquietante, el que sólo podamos saltar sobre el terreno en el que realmente estamos» (M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tubinga 1961, 16; versión castellana: *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires [3]1972).

¿En qué condiciones es posible esa aceptación de sí mismo? (1) ¿Y vale la pena planteárselo, si en la muerte todo vuelve a la nada? (2)

1. *Condiciones para la aceptación de sí mismo*

239 Las condiciones de las que aquí se trata son objetivas, fundadas en el mismo ser, no las condiciones del pacto con la vida reclamadas tal vez por el sujeto. Lo que se ha de aceptar en primer término es lo finito, lo absolutamente finito, en nuestra existencia tanto individual como común.

Esas condiciones, estados y leyes finitos siempre pueden ser en cierta medida objeto del conocimiento. Ahí me encuentro en una relación distanciada con ellos; son algo que está en mí, un «ello», no son yo mismo. Pero si originariamente fueran algo que me llega desde fuera, no podrían cualificar desde dentro la situación del sujeto libre. Sin embargo eso sólo juega un papel subordinado, aunque se trate de estados que se han historiado de hecho, de propiedades caracteriales o de estructuras necesarias de la condición humana. En todo caso son datos previos y no deseados, que forman parte de mí, al igual que yo me encuentro aquí y ahora en la situación de decidir. De lo que se sigue que su aceptación no puede darse como se acomoda uno a unos hechos o como, a través de las violencias objetivas, nos esforzamos por sacar el mejor partido de la situación. Como las referidas determinaciones, a pesar de su posible objetivación y de su posible distanciamiento teórico, no dejan de ser mías, no son otra cosa que yo mismo, alguien determinado de esta y de la otra manera. Así, pues, la aceptación de mis fronteras es la aceptación de mí mismo; o, dicho de otro modo, la aceptación de una persona. La autoaceptación tiene, por tanto, la normalidad de la aceptación de un otro, de modo que éste puede estar en mí como él mismo. Respecto de mis determinaciones concretas me encuentro entregado por azar a mí mismo, el sujeto libre, al modo con que otra persona entra por azar en mi vida. Cierto que desde siempre me estoy asignado a mí mismo, sin que por ello me haya amalgamado hasta formar una unidad sólida, de modo que ya no pueda plantearse la cuestión de por qué he de ser precisamente quien soy y no otro.

Pero así como el hombre, que me ha caído en suerte, sólo puede desarrollarse —y enriquecerme así indirectamente—, si puedo asegurarle o permitirle el espacio de su auto-ser, de su mismidad, así también ocurre conmigo, el sujeto en su determinabilidad finita, a los ojos del yo que acoge y rechaza libre-

mente. Quien adopta frente a su propia finitud la postura del técnico frente a su material o la del señor frente a su esclavo, tiene que experimentar que ese material personal y ese esclavo libre no se dejan domesticar sino que se hacen con el dominio. La relación consigo mismo no puede imitar la actitud del técnico ante sus cosas, sino más bien la actitud del hombre para con su amigo o compañero. (Cf. también lo que se ha dicho sobre el cuerpo como máquina, 140, con la forma de hablar de Francisco de Asís sobre «el hermano asno».)

Dado que la autoaceptación es una especie de aconteci- 240
miento interpersonal, está en conexión íntima con la aceptación de las personas con las que tengo que tratar. En dicha aceptación no entra el que yo califique de bueno todo lo que hay en el otro o el que en mi obrar me someta a sus expectativas, como tampoco entra en la autoaceptación el que deje libre curso a mis veleidades o el que me considere un santo. Ambas formas (o dimensiones) de la aceptación se refieren a un ser que está «más profundo» que las propiedades que uno tiene o que las maneras con que actúa: están referidas precisamente al ser persona. Pero éste *necesita* ser aceptado para poder desarrollarse correctamente. Sólo en la relación interpersonal e intrapersonal con el ser personal llega éste a sí mismo. Justamente porque está referido esencialmente a la recta relación con él, domina todo el ordenamiento ético, bajo el que se halla cualquier conducta (236).

Ahora bien, la experiencia enseña que nadie puede aceptar al semejante en forma adecuada, si no es capaz de aceptarse a sí mismo (empresa mucho mayor). También resulta extraordinariamente difícil aceptarse a sí mismo, cuando de niño no se pudo tener la experiencia de ser aceptado. Ocurre, sin embargo, que en la anhelada aceptación del otro hay una buena parte de aceptación de sí propio. En cualquier caso no se puede lograr una cosa *en contra* de la otra: la aceptación y afirmación personal que va ligada con el rechazo del derecho de existencia de los otros, y el amor al prójimo que está motivado por la huida de sí mismo.

Mas, ¿cómo puedo yo aceptar incondicionalmente a una persona con toda su limitación? La exigencia moral de tener que hacerlo no aporta por sí sola la fuerza para llevarlo a cabo. La fuerza sólo puede surgir en la medida en que se me abre el valor interno de la persona, en una independencia relativa de

sus propiedades más o menos valiosas. Esto supone que existe un orden de bondad, que abraza el de las diferentes formas de aptitud (también moral) y de aceptabilidad. Desde la confianza de esa bondad del ser, que es propia de toda persona, es posible aceptar a cualquiera que es malo o que me resulta antipático. En esa confianza late también siempre una cierta esperanza de que la persona en cuestión no esté fijada a su estado actual de calidad. De hecho los hombres pueden elevarse por encima de sí mismos, cuando experimentan que se les sale al encuentro de ese modo confiado y esperanzado. En cualquier caso aquí es decisivo el recto orden de la motivación tanto en el bien como en el mal: una aceptación genuina no fija sino que proporciona un futuro nuevo; pero la aceptación que se realiza primordialmente con la condición de un futuro mejor, es estéril, porque con ella no se acepta al hombre real, tal como es, sino sólo al hombre como debe ser.

2. *El problema de la muerte*

241 Lo que nos impide abandonarnos a las posibilidades limitadas de nuestra existencia y realizarnos así a nosotros mismos de una manera finita, es sin duda la conciencia profunda de la mortalidad de todo lo finito. Cuanto más se individualiza un ser, tantos más flancos de ataque ofrece a la destrucción. De ese modo la conciencia de la amenaza por parte de la muerte, conciencia que es propia del hombre, viene dada directamente con su autoconciencia individual. Y cuanto más formada está esta última más se agudiza también aquélla, debiendo de todos modos contar en principio con el hecho de que la conciencia del tener que morir difícilmente se puede soportar sin represión.

Así las cosas, según sea mi actitud frente al ser, será también mi actitud frente a la muerte. Si sufro mucho en mi ser —porque soy así y no de otra manera—, puedo considerar como deseable la disolución de las fronteras del yo, y hasta desear incluso el no haber nacido. Cuanto más experimento mi vida como cargada de sentido, tanto más sentiré la muerte como la amenaza fundamental. En ambos casos concibo la muerte como un acontecimiento en el que se me quita algo: la vida, que —vista en su aspecto esencial— se vive unas veces como carga y

otras como un don; yo mismo, en tanto que sujeto de la vida, quedo en un segundo plano, bien como liberado de las fronteras de la individualidad y formando de alguna manera una sola cosa con el universo, o bien despojado de todas las posibilidades ontológicas, como absolutamente desnudo.

Pero si la muerte es la disolución de las fronteras del yo, en 242
la que da marcha atrás el movimiento de individuación, también con las fronteras se me arrebata el yo. Y si la muerte es la reducción completa del sujeto a la impotencia, quiere decirse que con ella se elimina el sujeto como tal. En todo caso así lo parece, y esa impresión la confirma al aparecer el conocimiento de la muerte que puede obtenerse por la vía objetiva y científico-natural. Ahí la muerte se muestra como la destrucción de la base fisiológica de la vida individual en todos sus grados, hasta el punto de poder decir simple y llanamente: Pedro, que aún vivía hace dos días, es decir, que se contaba entre los entes reales, ha dejado de existir. Contra la dureza de esa comprobación no vale el argumento de que yo soy incapaz de representarme mi muerte como no sea como un cambio de estado; la permanencia psicológico-gramatical del yo, que se concibe como muerto, viene desenmascarada como algo puramente subjetivo por la consideración objetiva del tema. Nos devorará el no ser, pura y simplemente irrepresentable, y cuando hayan muerto todas las personas que tal vez todavía nos recuerdan o cuyas condiciones de existencia las hemos creado nosotros, entonces será como si nunca hubiésemos sido.

Se puede intentar eludir ese hecho ya sea reprimiendo toda conciencia que nos invade al respecto (lo que en cierto modo parece que es algo natural en nosotros), ya sea haciendo hincapié en aquello con lo que nos hemos identificado y que dura más que nosotros sobreviviéndonos, como pueden ser los descendientes, las propias obras, una institución o clase social. Sólo que ni una cosa ni otra pueden prosperar. Por lo que hace a la represión de la conciencia, el tema está claro relativamente. Y también es fácil verlo por lo que se refiere a la identificación: porque, de una parte, mis diferentes identificaciones no agotan la totalidad de mi identidad; quien intentó vivir así, ya tuvo un entramado de mismidad muy retorcido (fanático, etc.). Y, por otro lado, todos los objetos de mi identificación siguen en definitiva el mismo camino que yo: el camino hacia el no ser.

Una forma refinada de escapatoria está en la referencia a la función necesaria del morir entre los seres que se multiplican sexualmente y en el poner de relieve el papel positivo de la muerte con vistas a la importancia que tienen, por irrepetibles, las diferentes situaciones vitales y la vida en su conjunto. Ambos razonamientos tienen algo de verdad; el segundo constituye además un argumento contra la posibilidad de poder siempre empezar de nuevo, como supone implícitamente la doctrina de la transmigración de las almas. Pero así como no vemos que tenga sentido alguno el desear que la vida continúe simplemente, tampoco esta visión nos reconcilia con la idea del «no ser ya» absoluto.

243 Si esto puede caer en cualquier momento sobre nosotros y puede extinguirnos simplemente, ¿qué alcance puede entonces tener nuestro ser actual, y tenerlo con toda verdad más allá del sentimiento de importancia que se deriva del infantil y egocéntrico asirnos a nosotros mismos y que en su mayor parte está forjado de ilusiones? Si procuramos no engañarnos en este punto, ¿qué fundamento sigue existiendo para comprometerse en la vida y con la vida? Desde luego que ninguno, pues la pervivencia acostumbrada —por mucha sabiduría *natural* que en ella pueda haber— no puede considerarse como tal fundamento para el hombre pensante. Semejante fundamento sólo puede estar en el hecho de que lo que nosotros producimos en los actos más puros de la libertad —y lo es en primer término el propio ser personal liberado— se mantenga de algún modo a través de la muerte. Sólo si esto es así, merece la pena vivir a los ojos de un ser pensante; no porque la existencia terrena se justifique sólo por la posterior y en el más allá, sino también porque sin ese mantenimiento y salvación la vida terrena se demuestra como carente de orientación y valor.

Pero *¿puede* eso ser así, habida cuenta del hundimiento radical en la muerte? Aquí no tratamos de la radicalidad con que el sujeto es reducido a la impotencia en la muerte, pero ¿está fundada la afirmación objetiva de que en la muerte el sujeto deja simplemente de existir? Se aduce el hecho experimental de que sin el cerebro en función, etc. ya no es posible pensar, decidir ni sentir. Dado, no obstante, que esa conexión (165ss y 192) es sólo de naturaleza empírica y no se puede considerar claramente como una conexión esencial, no se excluye por completo la posibilidad de que el portador personal del pensa-

miento y del querer espirituales necesite sí de un cuerpo humano sano para sus formas de existencia y manifestación mundanas, mas no para su existencia. Esta no imposibilidad basta para justificar el «bello riesgo» (Platón, *Fedón* 114d) hacia el que empuja la libertad en su dinámica interna: el riesgo de vivir cual si la muerte no tuviera poder alguno sobre nuestro verdadero ser. Pues, las dos únicas alternativas prácticas al respecto son o el suicidio inmediato o la renuncia a una vida decidida de libertad, obligada a lo que en sí es verdadero y valioso.

Bibliografía: Guardini 1960; Ulrich 1973; Haeffner 1975; Scherer 1979.

III

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y TEOLOGÍA

244 La relación, que uno mantiene consigo mismo, se impone; pero no simplemente y sin más, sino como una relación que se pre-supone a sí misma. Pero con ello desarrolla necesariamente una concepción de aquello mediante lo cual se pone, y una posición frente a eso que está puesto, aunque todo ello pueda realizarse sin una conciencia explícita. «La mismidad del hombre es una relación que se establece consigo mismo, y en la medida en que se relaciona consigo mismo se relaciona también con un otro», «que ha puesto toda la relación» (Kierkegaard, *La enfermedad mortal* IA a).

Resulta natural explicar ese estar —puesto como el ser— producido por los múltiples procesos históricos de la naturaleza, como lo hacen las diferentes formas del materialismo. Mas tan pronto como se reflexiona sobre el hecho de que aquí se produce una relación libre consigo mismo, la reducción natural desciende al nivel de una explicación meramente parcial y que, justo, no puede meter en su campo visual lo que es decisivo: el estar dado a sí mismo. El hombre, que concibe el origen (y destino) de su ser en forma materialista, no lo concibe en el nivel en el que vive irremediablemente como ser pensante (que incluso sigue siendo cierto, aunque pueda vivir como un «materialista práctico»).

Pero ¿cómo podemos explicar de otro modo nuestro origen? Todo parece estar aquí en tinieblas. Quizá nos acerquemos más al fundamento, del que procedemos como seres pensantes y libres, si reflexionamos dónde yace el fundamento de lo que puede pensarse en cada caso y del pensante, de lo que en cada

caso puede afirmarse y de quien lo afirma. ¿A qué se debe que se nos impongan unos problemas teóricos, cuya solución no tiene ninguna relevancia práctica? ¿A qué obedece que podamos resolver tales problemas, al menos mediante la exclusión de las hipótesis ciertamente falsas? ¿A qué obedece que en una determinada situación pueda afectarnos una obligación moral, a que una persona, un paisaje, una pieza musical puedan ser tan hermosos que nos vemos arrastrados hasta lo inefable?

En tales experiencias de la verdad, de la belleza y del bien percibimos que nos hacemos más hombres y comprendemos lo que ahí sucede, aunque sea en medida mucho menor que en los procesos de nuestra física y química, que pueden explicarse de un modo funcional-«mecánico». Tales experiencias, a gran escala, no son muy frecuentes. Pero en una escala menor las vivimos de continuo y casi ya sin prestarles atención. Y ello remite al hecho de que la esfera, de la que proceden las experiencias extraordinarias, define en principio la esfera de nuestra vida humana en general. En último término, y en forma decisiva, la voluntad de comprender se adentra en «la nube de lo no cognoscible», no desde una delimitación externa de nuestra capacidad cognitiva, sino porque se trata del origen de lo cognoscible y de la capacidad decisoria, del ser bello y de la capacidad de ser fascinado, que en tanto que origen lo abarca todo: el ser substancial y el acto-suceso siempre particular.

Que ese origen no puede ser un proceso material es algo ya 245
claro. Pero tampoco puede ser un derramarse de la verdad, la bondad y la belleza, en sí ideales, sobre algo material en principio separado de las mismas, posibilitado ese derramamiento por un sujeto que sería un mero transmisor. El origen, al que apuntamos, tiene que introducir de por sí la diferencia entre idealidad y realidad, justo porque esa diferencia procede de él. Ese misterio originario, que para la conciencia objetiva sólo puede re-presentarse mediante imágenes y analogías, es lo que el hombre religioso, con un nombre antiquísimo y polivalente, denomina «Dios».

El origen divino es a la vez inmanente y transcendente a todo cuanto podemos encontrarnos y a nosotros mismos. Inmanente, por cuanto que todo ser, toda cognoscibilidad, bondad, etc., todo conocimiento y amor, son una participación de su ser, su luz, su afirmación y su vida; y a la vez transcendente, por cuanto que a través de esa participación se establece una autén-

tica dependencia en lo no divino, desarrollándose hasta la libre disposición de sí mismo, en su estructura finita-in-finita. En esa realización personal finita-in-finita —y no sólo en el componente de infinitud de lo mismo— «está» el origen divino, más íntimo a nosotros que podamos serlo nosotros mismos (Agustín, *Confesiones* III, 6, 11; cf. el volumen *Teología natural* en esta misma colección).

246 De esa relación ontológica y fundamental de nuestro ser con Dios depende la singularidad del animal hombre; y de ahí también la irreductibilidad de todas las ciencias antropológicas a la física (en sentido amplio: la ciencia descriptiva y explicativa de la naturaleza). De ahí penden, en definitiva, todas las formas de una ética humanitaria. Y en tal sentido la proclamación de «la muerte del hombre» (M. Foucault) no es sino el cumplimiento consecuente de la proclamada «muerte de Dios» (F. Nietzsche), si esta última se toma en un sentido radical (cf. Derrida 1976).

Probablemente habrá que dar un paso más. Como demuestra una comparación a partir de la historia de las ideas con las antropologías esencialistas y dualistas de los clásicos griegos, la idea de que el hombre individual, con espíritu y cuerpo, posee un ser irreductible y una auténtica unidad, sobre el transfondo de la fe específica cristiana en el Dios inmanente y transcendente a su creación y que «se hizo» hombre, se ha convertido en una convicción general. En este sentido los modernos intentos de una antropología filosófica mantienen de algún modo una relación oculta con la cristología.

Bibliografía: Haeffner 1973, Derrida 1976, Rahner 1976, Pannenberg 1981.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W. (y otros): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt-Neuwied 1969; versión castellana: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1972.

Apel, Karl O.: Artículo *«Sprache»*, en: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Munich 1973, 1383-1402; versión castellana: *Lenguaje*, en: Krings, H., *Conceptos fundamentales de filosofía*, vol. 2, Herder, Barcelona 1978, 432-454.

Bartels, Martin: *Selbstbewußtsein und Unbewußtes. Studien zu Freud und Heidegger*, Berlín-Nueva York 1976.

Baruzzi, Arno: *Mensch und Maschine. Das Denken sub specie machinae*, Munich 1973.

Baumgartner, Hans-Michael: *Über die Widerspenstigkeit der Vernunft, sich aus Geschichte erklären zu lassen. Zur Kritik des Selbstverständnisses der evolutionären Erkenntnistheorie*, en: Poser, Hans (dir.): *Wandel des Vernunftbegriffs*, Friburg-Munich 1981, 39-64.

Baumgartner, Hans-Michael-Rüsen Jörn (dirs.): *Seminar: Geschichte und Theorie. Umrisse einer Historik*, Francfort 1976.

Beck, Lewis W.: *Kants «Kritik der praktischen Vernunft». Ein Kommentar*, Munich 1974; edición original: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960.

Beck, Lewis W.: *Akteur und Betrachter. Zur Grundlegung der Handlungstheorie*, Friburgo-Munich 1976, edición original: *The Actor and the Spectator*, Yale 1975.

Bieri, Peter (dir): *Analytische Philosophie des Geistes (Philosophie Analyse und Grundlegung*, vol. 6), Königstein/Ts. 1981.

Bieri, Peter: *Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problembereichs*, Francfort 1972.

Blondel, Maurice: *Die Aktion*, Friburgo 1966; edición original: *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, París 1893.

Bollnow, Otto Fr.: *Mensch und Raum*, Stuttgart [3]1976; versión castellana: *Hombre y espacio*, Labor, Barcelona 1970.

Boss, Medard: *Grundriß der Medizin*, Berna 1971.

Brand, Gerd: *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlín 1970.

Breuer, Reinhard: *Das anthropische Prinzip. Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze*, Munich 1981.
Bruaire, Claude: *Philosophie du corps*, París 1968.
Brugger, Walter (dir): *Philosophisches Wörterbuch*, Friburgo [15]1978; versión castellana, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona [10]1983.
Brunner, August: *Geschichtlichkeit*, Berna 1961.
Buber, Martin: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965.
Büchel, Wolfgang: *Philosophische Probleme der Physik*, Friburgo 1965.
Bühler, Karl: *Sprachtheorie. Die Darstellungs-Funktion der Sprache*, Jena 1934; versión castellana: *Teoría del lenguaje*, Alianza, Madrid 1979.
Buytendijk, F. J. J.: *Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie*, Hamburgo-Reinbek 1958.
Carnois, Bernard: *La cohérence de la doctrina kantienne de la liberté*, París 1973
Carr Edward H.: *Was ist Geschichte?* Stuttgart 1963; edición original: *What is History?* Londres 1961; versión castellana: ¿Qué es la historia?, Seix Barral, Barcelona [10]1981.
Casper, Bernhard. *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Friburgo-Basilea-Viena 1967.
Coreth, Emerich: *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck 1973; versión castellana: ¿Qué es el hombre?, Herder, Barcelona [4]1982.
Derrida, Jacques: *Fines hominis*, en J.D., *Randgänge der Philosophie*, Berlín 1976, 88-123; edición original: *Marges de la philosophie*, París 1972, 129-164.
Derrida, Jacques: *Grammatologie*, Francfort 1974; edición original: *De la grammatologie*, París 1967.
Diemer, Alwin: *Elementarkurs Philosophie: Philosophische Anthropologie*, Düsseldorf 1978.
Duden: *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, 6 vols, Mannheim 1976-1981.
Eccles, John C.: *The Human Psyche. The Gifford Lectures* University of Edinburgh 1978-1979, Berlín-Heidelberg 1980.
Eccles, John-Zeier, Hans: *Gehirn und Geist. Biologische Erkenntnisse über Vorgeschichte, Wesen und Zukunft des Menschen*, Munich 1980.
Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: *Stammesgeschichtliche Anpassungen im Verhalten des Menschen*, en: Gadamer-Vogler II (1972), 3-59.
Eliade, Mircea: *Kosmos und Geschichte*, Hamburgo-Reibek 1966, edición original: *Le mythe de l'éternel retour*, París 1949; versión castellana: *El mito del eterno retorno*, Alianza Madrid [4]1982.
Eirkson, Eirk H.: *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1965; edición original: *Childhood and Society*, Nueva York 1963.
Erikson, Erik H.: *Das Poblem der Identität*, en «Psyche» 10 (1956/57) 114-176; del mismo autor: *Identidad, juventud y crisis*, Taurus, Madrid 1981.
Fast, Julius: *Körpersprache*, Hamburgo-Reibek 1971; versión castellana: *El lenguaje del cuerpo*, Kairos, Barcelona [5]1980.
Fichte, Johann Gottlieb. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797/98. Obras completas editadas por Lauth und Gliwitzky, Stuttgart 1970, vol. I/4; «Philos. Bibliothek» vol. 239, editada por Baumanns, Hamburgo 1975.

Frankl, Viktor: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, Munich 1979; versión castellana: *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona [7]1986.

Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916/17); versión castellana: *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, en *obras completas*, vol. 6, Biblioteca Nueva, Madrid [2]1983, 2123-2412.

Frey, Gerhard: *Möglichkeit und Bedeutung einer evolutionären Erkenntnistheorie*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung» 34 (1980) 1-17.

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, Tubinga [2]1965; versión castellana: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.

Gademer, Hans-Georg - Vogler, Paul: *Neue Anthropologie*, 7 vols., Stuttgart-Munich 1972-75; versión castellana: *Nueva antropología*, Omega, Barcelona 1976.

Gehlen, Arnold: *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung der Menschen*. Hamburgo-Reinbek 1961.

Gehlen, Arnold. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, ([1]1940), Bonn [4]1950; versión castellana *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca 1980.

Gipper, Helmut *Der Beitrag der inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft zur Kritik der historischen Vernunft*, en H G *Denken ohne Sprache?* Düsseldorf 1971, 56-80.

Görres, Albert *An den Grenzen der Psychoanalyse*. Munich 1968.

Goerttler K *Morphologische Sonderstellung des Menschen*, en Gadamer-Vogler II (1972) 215-257.

Grimm, Jakob und Wilhelm, y otros *Deutsches Wörterbuch*, 16 vols., 1854-1960.

Grom, Bernhard *Rehabilitation des Geistes? Die Wiederentdeckung des Kognitiven und Subjektiven in der neueren Verhaltenspsychologie*, *en* «Stimmen der Zeit» 200 (1982) 89-103.

Guardini, Romano *Die Annahme seiner selbst*, Würzburg 1960, versión castellana: *La aceptación de sí mismo*, Cristiandad, Madrid [4]1979.

Haeffner, Gerd. *Weisheit und Heil*, en Vries, J. de - Brugger, Walter, *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und Freiheit*, Francfort 1973. 13-32.

Haeffner, Gerd *Jenseits des Todes*, en «Stimmen der Zeit» 193 (1975) 773-784.

Haeffner, Gerd *Ontologische Randnotizen zum Sinn der Frage «Was ist der Mensch?»*, en «Zeitschr. für kath. Theol.» 102 (1980) 217-225.

Haeffner, Gerd: *Grammatik des Geistes. Zu Tugendhafts Analyse des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung*, en: «Theologie und Philosophie» 55 (1980) 250-259.

Haeffner, Gerd. *Ist die Freiheit des Willens beweisbar? Zur Kritik U. Pothasts an einigen modernen Freiheitskonzeptionen*, en: «Theologie und Philosophie» 57 61-71.

Hammer, Felix. *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriß*, Bonn 1974.

Handbuch philosophischer Grundbegriffe, dirs. H. Krings, H.-M Baumgartner, Chr. Wild, 3 6 6 vols., Munich 1973/74; versión castellana: *Conceptos fundamentales de filosofía*. 3 vols., Herder, Barcelona 1977-1979.

Hassenstein, B.: *Das spezifisch Menschliche nach den Resultaten der Verhaltensforschung*, en Gadamer-Vogler II (1972) 60-97.

Heberer, Gerhard: *Moderne Anthropologie. Eine naturwissenschaftliche Menschheitsgeschichte*, Hamburgo-Reinbek 1973.
Hegel, Georg Wilhem Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Obras editadas en 20 vols., vol. 12, Francfort 1970; versión castellana: *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid [2]1982.
Heidegger, Martin: *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), en M.H., *Wegmarken*, Francfort 1967, 73-97.
Heidegger, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (obras completas, vol. 24), Francfort 1975.
Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Halle/Saale 1927, versión castellana: *El ser y el tiempo*, F.C.E., Madrid [2]1980.
Heidegger, Martin: *Der Satz der Identität*, en: M.H., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.
Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.
Heintel, Erich: *Einführung in die Sprachphilosophie*, Darmstadt 1972.
Heisenberg, Werner: *Physik und Philosophie*, Stuttgart-Berlín 1959.
Hoefnagels, Harry: *Soziologie des Sozialen*, Essen 1966; edición original: *De problemen van het menselijke samenleven*, Roermond 1964.
Homann, K.: Artículo *Geschichtslosigkeit*, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* dir. J. Ritter, vol. 3, Basilea 1974, col 413-416.
L'Home machine, en: «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 105 (1980) fascículo 3 (275-399).
Humboldt, Wilhelm von: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlín 1830/35 (Obras, Akademie-Ausgabe, vol. VII).
Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phanomenologischen Philosophie* (1913), (Husserliana col. III), La Haya 1950.
Jacobi, Jolande: *Der Weg zur Individuation*, Olten-Friburgo, 1971.
Jacobi, Jolande: *Die Psychologie von C.G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk*, Francfort 1978; en castellano: *La psicología de C.G. Jung*, Espasa Calpe, Madrid [3]1976.
Keller, Albert: *Sprachphilosophie*, Friburgo-Munich 1979.
Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode* (1849); versión castellana: *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid 1969.
Kopper, Joachim: *Die Dialektik der Gemeinschaft*, Francfort 1960.
Koselleck, R. - Mommsen, W. - Rüsen J. (dirs). *Objektivität und Parteilichkeit*, Munich 1977.
Krings, Hermann: Artículo *Freiheit*, en: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Munich 1973, 493-510; versión castellana: *Libertad*, en Krings, H. (dir): *Conceptos fundamentales de filosofía*, vol. 2, Herder, Barcelona 1978, 472-491.
Leroi-Gourhan, André: *Hand und Wort. Die Evolution der Technik, Sprache und Kunst*, Francfort 1980; edición original: *Le geste et la parole*, 2 vols., París 1964/65.
Levinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya 1974.
Lévi-Strauss, Claude: *Culture et nature. La condition humaine à la lumière de l'anthropologie*, en: Commentaire 4 (París 1981) 365-372.
Lévi-Strauss, Claude: *Der nackte Mensch (Mythologica, IV)*, Francfort 1975;

edición original: *L'homme nu. Mythologiques IV*, París 1971, versión castellana: *El hombre desnudo*, Siglo XXI, Buenos Aires 1974

Liebrucks, Bruno: *Sprache und Bewußtsein*. 5 vols., Francfort 1964-1970.

Lorenz, Konrad: *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung* en: «Zeitschrift für Tierpsychologie» 5 (1943) 235-409.

Lorenz, Konrad: *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erknnens*, Munich 1973; versión castellana: *La otra cara del espejo*, Plaza Janés, Barcelona 1979.

Lorenz, Konrad. *Über tierisches und menschliches Verhalten*, 2 vols., Munich 1965; versión castellana *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, Plaza y Janés, Barcelona 1974 y 1976.

Lotz, Johannes B.: *Der Mensch im Sein*, Friburgo 1967.

Luckmann, *Thomas. Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur*, en Gadamer-Vogler III (1972) 168-198.

Lübbe, Hermann *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie* Basilea-Suttugart 1977

Marcel, Gabriel *Sein und Haben*, Paderborn 1954, edición original: *Etre et Avoir*, París 1935

Marcel, Gabriel *Schöpferische Treue*, Munich-Paderborn-Viena 1963; edición original *Du refus à l'invocation*, París 1940.

Martinet, André *Grundzüge der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Stuttgart 1963, edición original *Eléments de linguistique générale*, París 1960; versión castellana *Elementos de lingüística general*, Gredos, Madrid [5]1978.

Matthes, Joachim *Einführung in das Studium der Soziologie*, Hamburgo Reinbek 1973

Matthes, Joachim. *Soziologie. Schlüsselwissenschaft des 20. Jahrhunderts*, en: Matthes, J (dir) *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980*, Francfort 1982, 15-27.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlín 1966; edición original *Phénoménologie de la perception*, París 1945, versión castellana: *Fenomenología de la percepción*, Edicions 62, Barcelona 1975.

Möller, Joseph *Menschsein: ein Prozeß. Entwurf einer Anthropologie*, Düsseldorf 1979

Moore, George Edward: *Principia ethica*, Stuttgart 1977, edición original: *Principia ethica*, Cambridge 1903

Morris, Charles: *Sprechen und menschliches Handeln*, en: Gadamer-Vogler VII (1975) 235—251.

Mühlmann, Wilhelm Emil: *Der Mensch in seiner Welt*, en: W. M.: *Homo creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie*, Wiesbaden 1962, 80-103.

Müller, Max: *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung*, Friburgo-Munich 1971.

Müller, Max *Philosophische Anthropologie*, ed. por Wilhelm Vossenkuhl, con un art. *Zur gegenwärtigen Anthropologie*, Friburgo-Munich 1974.

Müller, Max: *Sein und Geist*, Friburgo-Munich [2]1981.

Müller, Max: *Sinn-Deutungen der Geschichte*, Zurich 1976.

Müller, Max - Halder, Alois (dirs.): *Kleines philosophisches Wörterbuch* Friburgo 1971; versión castellana: *Breve diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona [2]1981.

Nell-Breuning, Oswald von: *Einzelmensch und Gesellschaft*, Heidelberg 1950.

Pannenberg, Wolfhart: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Gotinga [6]1981; versión castellana: *El hombre como problema*, Herder, Barcelona 1976.

Pascal Blaise: *Uber die Religion und über einige andere Gegenstande*, edición de E. Wasmuth, Heidelberg 1972; edición francesa: *Pensées* (1670) editados por L. Brunschvicg, anotados por Ch.-M. des Granges, París 1964; versión castellana; *Pensamientos*, Espasa calpe, Madrid [9]1981.

Peursen, Cornelis A. van: *Leib-Seele-Geist*, Gütersloh 1959; edición original *Lichaam, ziel, geest*, Roermond 1956.

Plessner, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlín 1928.

Plessner, Helmut: *Philosophische Anthropologie*, Francfort 1970.

Plügge, Herbert: *Wohlbefinden und Mißbefinden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie*, Tubinga 1962.

Portmann, Adolf: *Die Biologe und das neue Menschenbild*, Berna 1942.

Portmann, Adolf: *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Hamburgo-Reinbek 1956.

Portmann, Adolf: *An den Grenzen des Wissens*, Düsseldorf 1974.

Pothast, Ulrich (dir.): *Seminar. Freies Handeln und Determinismus*, Francfort 1978.

Pothast, Ulrich: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Francfort 1980.

Presseault, Jacques: *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*, Bruselas-París-Montréal 1970.

Rahner, Karl: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Friburgo 1976; versión castellana: *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona [3]1984.

Reinisch, Leonhard (dir.): *Vom Sinn der Tradition*, Munich 1970.

Ricken, Friedo: *Zur Freiheitsdiskussion in der sprachanalytischen Philosophie*, en «Theologie und Philosophie» 52 (1977) 525-542.

Ricken, Friedo: *Die Unsterblichkeitsgewißheit in Platons «Phaidon»*, en: *Stichwort: Tod. Eine Anfrage*, editado por la Rabanus-Maurus-Akademie-Francfort 1979, 98-116.

Rickert, Heinrich: *System der Philosophie*, I parte: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tubinga 1921.

Ricoeur, Paul: *Die Struktur, das Wort, das Ereignis*, en: *Hermeneutik und Strukturalismus*, Munich 1973, 101-122; edición original *Le conflit des interprétations*, París 1969, 80-99.

Rieldl, Rupert: *Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft*, Berlín-Hamburgo 1979.

Riesenhuber, Klaus: *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, Munich 1971.

Sartre, Jean Paul: *Das Sein und das Nichts*, Hamburgo-Reinbek 1962; edición original: *L'Etre et le Néant*, París 1943; versión castellana: *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires 1966.

Saussure, Ferdinand de: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlín-Leipzig 1931; edición original, *Cours de linguistique générale*, París-Lausanne 1916; versión castellana: *Curso de lingüística general*, Akal, Madrid [2]1981.

Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1913/16 (obras completas vol. 2, [4]1954).

Scheler, Max: *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (1912-1914), en: Obras completas, vol. 10, Berna 1957, 155-178.

Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* ([1]1928), Bern [8]1975; versión cast.: *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1968.

Schelsky, Helmut: *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975.

Scherer, Georg: *Das Problem des Todes in der Philosophie* Darmstadt 1979.

Scherer, Georg: *Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie*, Essen s.a. (1976)

Schilder, Paul: *Das Körperschema*, Berlín 1923.

Schulz, Walter: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972

Schwidetzky, Ilse: *Variationsstatistische Untersuchungen über Anthropologie-Definitionen*, en «Homo» 25 (1975) 1-10, 375.

Siewerth, Gustav: *Die Freiheit und das Gute*, Friburgo 1959.

Siewerth, Gustav: *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln 1953; versión francesa: *L'Homme et son corps*, París 1958

Simon, Josef (dir.): *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems* Friburgo-Munich 1977

Spitz, René A.: *Vom Säugling zum Kleinkind*, Stuttgart 1967, versión castellana *El primer año de la vida del niño*, F.C.E. Madrid [7]1980

Splett, Jörg: *Konturen der Freiheit*, Francfort 1974

Splett, Jörg (dir.): *Wie frei ist der Mensch? Zum Dauerkonflikt zwischen Freiheitsidee und Lebenswirklichkeit*, Düsseldorf 1980.

Straus, Erwin: *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Berlín-Gotinga-Heidelberg [2]1956

Straus, Erwin: *Über Anosognosie*, en: «Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie» 11 (1964) 26-42.

Theunissen, Michael: *Der Andere. Zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín 1965

Theunissen, Michael: *Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff*, en: H. Rombach (dir.), *Die Frage nach dem Menschen* Munich-Friburgo 1966, 461-490.

Tinland, Frank: *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, París 1977

Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Francfort 1979.

Uexküll, Jakob von: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* ([1]1934), Hamburgo-Reinbek 1956

Ulrich, Ferdinand: *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Francfort 1973.

Ulrich, Ferdinand: *Der Nächste und der Fernste*, en: F.U.: *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974, 75-160

Ulrich, Ferdinand: *Überlieferte Freiheit*, en: F.U.: *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974, 11-72.

Vetter, Helmuth: *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards*, Viena-Friburgo-Basilea 1979

Vogel, Günter - Angermann, Hartmut: dtv - *Atlas zur Biologie*, 2 vols., Munich, 15 ed. 1980; versión castellana: *Atlas de biología*, Omega, Barcelona 1973.

Vollmer, Gerhard: *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1975.

Vries, Josef de: artículos *Subjekt, subjektiv*, en: Brugger 1978, 383-385; versión castellana: artículos *Subjetivo* y *sujeto*, en W. Brugger: *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona 1983, p. 523 y 527-529.

Wälder, Robert: *Das Freiheitsproblem in der Psychoanalyse und das Problem der Realitätsprüfung*, en «Imago» 20 (1934) 467-484.

Waldenfels, Bernhard: *Intentionalität und Kausalität*, en: B.W., *Der Spielraum des Verhaltens*, Francfort 1980, 98-125.

Waldenfels, Bernhard: *Vom Ich zum Wir*, en: B.W., *Der Spielraum des Verhaltens*, Francfort 1980, 189-204.

Wallner, Ernst M.; *Soziologie. Einführung in Grundbegriffe und Probleme*, Heidelberg [5]1975; versión castellana: *Sociología. Conceptos y problemas fundamentales*, Herder, Barcelona [2]1980.

Welte, Bernhard: *Im Spielfed von Endlichkeit und Unendlichkeit*, Francfort 1967.

Welte, Bernhard: *Meditation über Zeit*, en: B.W.: *Zeit und Geheimnis*, Friburgo 1975, 15-27.

Wezler, K.: *Menschliches Leben in der Sicht des Physiologen*, en Gadamer-Vogler II (1972) 292-385.

Worf, Benjamin L.: *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, Hamburgo-Reinbek 1963. edición original: *Language, Thought, Reality*. Londres 1956; versión castellana, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona 1971

Wickler, Wolfgang-Seibt, Uta: *Das Prinzip Eigennutz. Ursachen und Konsequenzen sozialen Verhaltens*, Hamburgo 1977.

Wilson, Edward O.: *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass. 1975; versión castellana: *Sociobiología*, Omega, Barcelona 1980.

Wilson, Edward O.: *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*, Francfort-Berlín-Viena 1980; edición original: *On Human Nature*, Harvard 1978.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: *Ursprünglichkeit und Weisen des Miteinanderseins*, en: *Leiturgia-Koinonia-Diakonia* (libro de homenaje al cardenal Franz König), Viena 1980, 203-237.

Zaner, Richard M.: *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, La Haya 1964.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adorno, Th W 75s
Agustín 97 202
Albert, K 75
Angelus Silesius 9
Aristóteles 22 35 42 45 54 110 118 136 143s 148 153 163 167

Baumgartner, H.-M 138
Beck, L W 169 174
Beethoven, L van 58
Berkeley, G 113
Boecio 186
Boss, M 111
Breuer, R 172
Bruaire, Cl. 110
Büchel, W. 171
Bühler, K. 57
Burckhardt, J. 93
Buytendijk, F.J.J. 29 34 37

Carnois, B. 169

Chomsky, N. 55

Derrida, J. 202
Descartes, R. 111ss 114s 119 125s 150

Eccles, J. 137
Eibl-Eibesfeldt, I. 74
Einstein, A. 94
Eliade, M. 105
Erikson, E.H. 82

Fast, J 60
Foucault, M. 202
Francisco de Asís 195
Freud, S. 124 146 179
Frey, G 138

Gehlen, A 14 26 27 44
George, St. 67
Gipper, H. 66
Grimm (hermanos) 110
Grom, B. 179

Habermas, J. 75s
Haeffner, G. 30
Hamann, J.G. 110
Hassenstein, B. 25
Hegel, G W.F. 63s 105
Heidegger, M. 38 67 83 110 153 193
Heisenberg, W 171
Hölderlin, Fr. 63s
Homann, K. 105
Huizinga, J. 95
Humboldt, W. von 66 68
Husserl, E. 110 126

Jacobi, J. 83
Jung, C.G. 83

Kandinskij, W. 124
Kant, I. 110 143 168s 176
Keller, A. 57
Kierkegaard, S. 129 200

Kleist, H. von 63
Kuhn, Th.S. 52

La Mettrie, J. Offray de 114
Lacan, J. 64
Laplace, P.S. 168
Leibniz, G.W. 112
Lessing, G.E. 9
Lévi-Strauss, Cl. 73 162
Lorenz, K. 24 137
Lotz, J.B. 186

Marcel, G. 84 126
Marin, M. 124
Matthes, J. 76
Moore, G.E. 168
Müller, M. 30 104s 186

Newton, I. 94
Nietzsche, Fr. 123 126 151 162 202

Pascal, B. 192
Píndaro 9
Platón 110 115 134s 199
Plessner, H. 14 22
Plügge, H. 122
Popper, K.R. 75
Portmann, A. 21 24 26
Pothast, U. 169

Ricken, Fr. 169
Rickert, H. 165
Riedl, R. 137
Rousseau, J.-J. 77

Sartre, J.-P. 126
Saussure, F. de 54 109
Scheler, M. 14 28 111 124 173
Schelsky, H. 76
Schilder, P. 122
Schopenhauer, A. 123 174
Schulz, W. 28 76
Schiwidetzky, I. 14
Sófocles 12
Spinoza, B. de 113 162
Spitz, R. 82
Straus, E. 100 120 144

Tenbruck, Fr. 76
Terencio 11
Theunissen, M. 150 186
Tinland, Fr. 118
Tugendhat, E 169

Uexküll, J. von 39s

Vogel, G. 72
Vollmer, G. 137

Weizsäcker, V. von 125
Whorf, B.L. 66
Wickler, W. 72
Wilson, E.O. 73ss

Zaner, R.M. 126

ÍNDICE ANALÍTICO

Actividad-pasividad 34 141ss 160s
Acto 13 36s 70 85 100 109 119 135 140 143 156s
Actuar véase Obrar
Alocución (hablar o pedir) 47 61s 82 84 152
Amor 35 63 79 83 89 124 179 191
Analogía 21 28 39 43ss 94 124 148 201
Animal 12 21 24s 27ss 34 36s 39s 43ss 72 112 129 139 153 174s 185 188 191s
Antropología
 empírica 13
 filosófica 13s 20 29s 41-48 74s 133 200-202
Antropomorfismo 29 39 120
Autoconciencia 13 89 98 135 149-154 196
Autoconservación 24 27s 72 106 138 174 180
Autonomía 35 124 152 177

Behaviorismo 89
Bien, el 35 89 142 159 161 164 173-181 196 201
Biología 14 19-30 35 72-76 143

Capacidad (facultad) 23 42 44 57 60s 79 86 114 123 129 143 159 161 164 174ss
Cibernética 89s 114 118 136
Ciencia 13 19s 28s 47 51s 59 67 74ss 85 95 104 111s 114 120 124s 136 153 187 197 202
Comprensión 38s 85 93 104s 145
Comunicación 56s 60ss 67 69 76 88
Conciencia 35 58 72 80 82 89s 94 103 126 130-154 162 167 197
Condiciones 52 79 137 139 173 190 193s
Conducta 24ss 37 57 73s 89 155 158ss 163 172 195
Conexión véase Relación
Conocimiento 13s 35 47 86 93 164s 171s 185
Constitución 57s 66 68 77 79s 88 129 142s
Contexto 11 37 56 61 140 143s 148 150 174s
Contingencia 46 52 56 67 126 139 169 194
Conversación (diálogo) 47s 52s 63 65 88
Cosa (cosificar) 31 37 116s 132s 136
Cuerpo 28 52 88 107-126 150 158 173 186
Cultura 23 43 46 48 64 105 145

Derecho 77-81 137 157 166 177 186 195
Dialéctica 56 67 78 84 99s 104 171 187 192
Diálogo véase Conversación
Diferenciación 22s 27s 32 35ss 55s 61 64 73 87 141 145 150

Dinámica 13 33s 90 99 123s 132 143 187 199
Dios 12 28 30 63 106 113s 116 186 191 201s
Dualismo 28s 113 126 202

Egocentrismo 46 81 83s 89s 176 178 198
Empatía 38 60 198
Empírica, antropología 13
Esencia 27ss 41-45 112ss 116 140 189
Espacio 117 119-122
Esperanza 15 89 164ss 191 196
Espíritu 28 30 35s 59 63 74s 113-116 118 123 129 171 173 180 185 191s
Espiritualismo 113 115s 191s 193
Estructura 13 29 38 51ss 55 58 70ss 79s 93s 96 98ss 174 187 194
Ética 12s 26 43 66 78 176 202
Etnocentrismo 46
Etnología 28 73 187
Etología 21 24ss 28 74
Evolución 20 22 28 34 42ss 74 137s 143 172 189
Expectativa 71 81 97s 142 171 195
Experiencia 11 24s 29 38 67 98 112s 119 130s 143s 151 153 162 166 168 175 180 191 196 201
Explicación 13 63 74 125 136s 140 170 173 178 200 202
Expresión 11 61-64 84 149s

Facultad véase Capacidad
Familia 45 70 77 82 95 178s
Fenómeno 30 41 43 72 74 81 102 109ss 113 120 130 132 140 152 169
Fenomenología 38 119 126
Filosofía 13ss 29 46 72 74 76s 91 113 126 159
Filosófica, antropología véase Antropología filosófica
Fin (objetivo) 25s 32 71 73 83 138 véase también Relación fin-medios
Finitud 113 153 160s 188-192 194ss 202
Física 20 85 94s 111s 114s 120 137 139s 202
Fisiología 34 112 124s 138 165 173 197
Frontera (límite) 30 38 44 60 79 99 116 141 160 162 188 196
Función 11 23 33ss 44 57 59s 65 67 76 80 84 94 108 112 115-119 124s 133 136ss 144 147 150 172s 175 201
Futuro (porvenir) 76 92 95 99ss 103s 196

Historia 41 45 55 58 73 92-106 152 187
Hombre 11 20

Identidad 32-35 41s 67 82 86s 126 140 153
Identificación 71 79 83 89 94 100 139 178s 191 197
Impulso véase Instinto
Inconsciente 36 82 146ss 172 179
Individualidad 32 34s 38 82s 119 132 151 196s 202
Instinto (impulso) 25s 28 37 82 122s 162 174 178s
Institución 27 46 61 69 73 80 197
Instrumento 22 24 38 43ss 68 118 122s
Interés 47 86 94 110 168 177
Interpretación 29s 39 52 66 72 93 107 131 136 151 169

Jerarquía 24 55s 71s 75 94 112 173
Juego 61 66 71 88 102 121 134 141 158 172

Lenguaje 11 22 24 42 45 54-68 69 82 107-110 121
Ley 62 73 77 79 94 105 109 125 156s 168 172s 177s
Libertad 35 78ss 89s 99 105 123 141 155-181 188-191 198s 202
Límite véase Frontera

Máquina 40 112 114 116ss 125 151
Marca 23 25 45
Materialismo 74s 113s 116 154 200
Mecanismo 40 114 116 124s 147 165 168 173s 178
Medicina 28 52 114 124s
Medio ambiente 12 24 36-39 73 139 161
Medios véase Relación fin-medios

Método 14 21 41 75 137
Mismo 35 60 88ss 197 200
Misterio 68 136 148 154 201
Modelo 52 67 70 77s 114
Moralidad 13 43s 145 147 163 176-179
Motivo 90 148 167 177ss 196
Movilidad 22 34 117 124 133 144
Muerte 42 73 104 125 180 188 196-199 202
Mundo 14 35-40 48 60s 84 89 151 155 169

Naturaleza 12 14 53 67 74 105 112 168 171s 186s 198 200
Necesidad 11 25 27 79 95 106 177
Neolítica, revolución 45
Neurosis 59 64 178s
Nuevo 26 28 44 74 99 102s 148 172

Objetivación 63 67s 86 116 125 167 189 191
Objetividad 26 32 36 44 46 58 75s 84ss 92 95 98 148s 176 185 189s 197
Objetivismo 119 134 136ss
Objetivo véase Fin
Obrar (actuar) 28 82 99 101s 111 118 122s 143 145 148 155-162 167 169 190
Ontogénesis 23s 34 38 142s 189
Ontología 13 26 29ss 36 77 99 114 119 124ss 133 135 143 152ss 171 186 202
Origen 11 59 64 67 77 96 98s 135 167 174 190 201s
Otro, el (10) 33ss 37s 53 57 83-91 98 107 141 151 155s 195

Parte véase Relación todo-parte
Pasividad véase Actividad-pasividad
Percepción 34 39 58 113 116s 134-140 149
Persona 61 77 84 87 150-153 156s 186 194s 198
Perspectiva 47 85 87s 90 98 117 153 159
Placer 25 34 124 158 174 180
Porvenir véase Futuro
Práctica véase Teoría y práctica
Presencia 34 37 57ss 65 97-111 121s 170
Presente 58 93s 96-105 140 187
Progreso 13 43ss 74 93s 105 114 124 141
Psicología 28 82 85 145 165 171 178s
Psicosomática 62 109

Realidad 37 58s 65s 72 101 107s 132s 135 138ss 142s 152 171
Recuerdo 58 76 96s 99 101ss 135 146 197
Reduccionismo 29 75 78 110 149 186 202
Reflexión 51s 69 83 85 90 132-135 140 145 153
Relación (conexión) 34-37 57 61s 69-91 92 100s 103 122 129 136 185s 188 195 197
  fin-medios 27s 58 68 87s 124 142 145 153 157 174 180
  todo-parte 20 24s 32s 78 97 142 147
Relativismo 46s
Religión 13 28 46 152 157 201
Rendimiento 44s 57 65 80ss 89s 100 160s
Repetición 141 193
Revolución neolítica 45

Sensibilidad 22 34 57 108 112 117 121s 133 137ss 144 149 181
Sentido 14 29 34-38 56 70 73s 78 101 105 141 144 159 161 175 180 187
Ser 30 31ss 35 61 78 84 88ss 113s 116 126 133 135 138 141s 150-154 166 186s 201
Sexualidad 24s 34 42 72 122ss 198
Significación 32 37 42 55 58 72 83 107-110 121 125 162 174 186
Situación 19 46 51 65s 85 102 144 155 159s 187 189s 194 201
Socialización 23s 38 61 82 178s
Sociobiología 72-76
Sociología 28 72-77
Sujeto 31s 36s 47 52 57 85ss 92 96 98 107 119 135 129 173s 185 201

Técnica 12 27 42-45 67 115 123 145 153 168 172s 176 179 195

Teoría 29 52 67 76s 86s 114 125s 132s 139s 148 152 178
y práctica 43 47 52 76 90s 103 114 116 138ss 144ss 163-167 173s 187 193 199 200
Todo-parte véase Relación todo-parte
Tradición 25 87 104 106 115 151 191s
Transcendental 47 87 130 143 153

Unidad 28 31-36 39 41-45 86s 96 98 109 113 115 132 186 202

Valor 11s 35 76-79 89 100 102 114 152 158 165 174 176s 179 195
Verdad 35 46s 59 65 86s 112 114 125s 141 145 152 159 164 201
Vivencias 47 58 85 101 114 125 147

Yo 80-91 122 124 126 132 135 149s 152 155 178s 194 196s

CURSO FUNDAMENTAL DE FILOSOFIA

Este *curso de filosofía* quiere facilitar el estudio de la filosofía a nivel de iniciación e incitar a pensar de forma crítica. Para ello se pone empeño en presentar los conceptos filosóficos de una manera inteligible y en estructurar con claridad las materias tratadas. La bibliografía remite a otras obras de consulta y estudio complementario.

Volúmenes aparecidos (tamaño 12 × 20 cm):

1. Gerd Haeffner, *Antropología filosófica*, 216 páginas.
5. Béla Weissmahr, *Teología natural*, 204 páginas.

En prensa:

3. Béla Weissmahr, *Ontología*.
4. Friedo Ricken, *Ética general*.
8. E. Coreth y H. Schöndorf, *La filosofía de los siglos XVII y XVIII*.
9. E. Coreth, P. Ehlen y J. Schmidt, *La filosofía del siglo XIX*.

Editorial Herder S.A., Provenza 388, 08025 BARCELONA